ORIENTÁLNÍ ÚSTAV V PRAZE

MONOGRAFIE ARCHIVU ORIENTÁLNÍHO

STUDIES, TEXTS AND TRANSLATIONS PUBLISHED FROM THE T. G. MASARYK FUND
AND ISSUED BY THE ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE
EDITED BY J. RYPKA

VOL. VI.

DIE SÜHNEZEREMONIEN IN DER ALTINDISCHEN RECHTSLITERATUR

VON

WILHELM GAMPERT

1939

PRAHA, ORIENTÁLNÍ ÚSTAV

DIE SÜHNEZEREMONIEN IN DER ALTINDISCHEN RECHTSLITERATUR

VON

WILHELM GAMPERT

1939

PRAG, ORIENTALISCHES INSTITUT

INDIAN INSTITUTE
12 AUG 1964
LIBRARY

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Gesellschaft der Wissenschaften und Künste in Prag und des Masarykfonds beim Nationalen Forschungsrat in Prag.

VORWORT.

Das vorliegende Buch ist aus meiner im J. 1928 fertiggestellten Dissertation entstanden, in der im wesentlichen der Stoff der Kapitel I—VII behandelt war. Das VIII. Kapitel der Dissertation enthielt nur kurze Andeutungen jenes Materials, das nun in den Kapiteln VIII—XII ausführlich verarbeitet ist. Als diese Arbeit im J. 1930 vollendet war, gab es leider keine Publikationsmöglichkeit für sie. Erst 1938 gelang es, sie in den vom Orientalischen Institut in Prag veröffentlichten Monographien unterzubringen, wofür diesem Institut und dem Herausgeber der Monographien, Herrn Univ.-Prof. Dr. J. Rypka, mein wärmster Dank gebührt. Die seit der Fertigstellung des Manuskriptes erschienene Literatur wurde nach Möglichkeit in dieses eingearbeitet, ohne daß der Umfang der Arbeit zunehmen durfte.

Allen jenen, die mir bei meiner Arbeit mit ihrem Rat beigestanden haben, sage ich meinen aufrichtigsten Dank. Zu ganz besonderem Dank aber bin ich der Deutschen Gesellschaft der Wissenschaften und Künste in Prag und dem Nationalen Forschungsrat in Prag verpflichtet, die durch Gewährung von namhaften Druckkostenbeiträgen die Veröffentlichung dieser Arbeit überhaupt erst ermöglicht haben.

Prag, im Dezember 1939.

WILHELM GAMPERT.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Vorwort V

Inhaltsverzeichnis VII

Abkürzungen IX

I. Die altindische Rechtsliteratur 1

II. Die einzelnen Quellen 4

III. Der Terminus „*prāyaścitta*“ 23

IV. Die Sündenregister 30

V. Besondere Sühnezeremonien 47

VI. Sünden und Sühnen 62

VII. Allgemeine *prāyaścitta* 188

VIII. Die Verpflichtung zum *prāyaścitta* 200

IX. Die Auferlegung des *prāyaścitta* 215

X. Die Ausführung des *prāyaścitta* 233

XI. Die Beziehungen der *prāyaścitta* zum weltlichen Strafrecht 242

XII. Das Wesen des *prāyaścitta* 254

Anhang. Zu den Quellen 266

Index 269

ABKÜRZUNGEN.

(Aufgenommen sind vor allem nicht allgemein übliche oder verständliche Abkürzungen.)

Ā.: Āpastambadharmasūtra.
ABhI.: Annals of the Bhandarkar Institute, Poona.
ĀnSS.: Ānandāśrama Sanskrit Series.
Ā. Śr.: Apastambaśrautasūtra.
AV.: Atharvaveda.
B.: Baudhāyanadharmasūtra.
B. Śr.: Baudhāyanaśrautasūtra.
Caland, AZ.: W. Caland, Altindische Zauberei, Amsterdam 1908.
CHI.: The Cambridge History of India, Volume I, Ancient India. Edited by E. J. Rapson. Cambridge 1922.
Foy: W. Foy, Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern. Leipzig 1895.
G.: Gautamadharmaśāstra.
GP.: Garuḍapurāṇa.
Hār.: Hārīta.
Hi.: Hiraṇyakeśidharmasūtra.
Hillebrandt, RL.: A. Hillebrandt, Ritualliteratur (Grundriß der indo-arischen Philologie III, 2.), Straßburg 1897.
Hi. Śr.: Hiraṇyakeśiśrautasūtra.
IHQ.: Indian Historical Quarterly.
IIQF.: Indo-Iranische Quellen und Forschungen, herausgegeben von Johannes Hertel.
IP.: Indologica Pragensia.
I. St.: Indische Studien.
Jolly, RS.: J. Jolly, Recht und Sitte (Grundriß der indo-arischen Philologie II, 8.), Straßburg 1896.
K.: Kāṭhakam.
Kane, HDh.: P. V. Kane, History of Dharmaśāstra. Vol. I (Government Oriental Series, Class B, No. 6), Poona 1930.
KapKS.: Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā.
M.: Mānavadharmaśāstra.
Mbh.: Mahābhārata.
Meyer, Rechtsschriften: J. J. Meyer, Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhältnis zu einander und zu Kauṭilya. Leipzig 1927.
Meyer, Gesetzbuch: J. J. Meyer, Gesetzbuch und Purāṇa (Indische Forschungen, Heft 7), Breslau 1929.
MS.: Maitrāyaṇī-Saṃhitā.
M. Śr.: Mānavaśrautasūtra.
Oldenberg, Rel. V.: H. Oldenberg, Religion des Veda[3.4.], Stuttgart 1923.
P.: *prāyaścitta.*
RV.: Ṛgveda.
ŚB.: Śatapathabrāhmaṇa.
SV.: Sāmaveda.
SVB.: Sāmavidhānabrāhmaṇa.
TĀ.: Taittirīya-Āraṇyaka.

TB.: Taittirīya-Brāhmaṇa.
TS.: Taittirīya-Saṃhitā.
Va.: Vāsiṣṭhadharmaśāstra.
Vi.: Viṣṇusmṛti.
VS.: Vājasaneyi-Saṃhitā.
Winternitz, GIL.: M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, Bd. I—III, Leipzig 1909—1923.
Winternitz, HIL.: M. Winternitz, A History of Indian Literature. Vol. I., II. Calcutta 1927—1933.
Y.: Yājñavalkyasmṛti.
ZII.: Zeitschrift für Indologie und Iranistik.
ZVR.: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.

I. DIE ALTINDISCHE RECHTSLITERATUR.

Wenn im Folgenden über die Sühnezeremonien (*prāyaścitta*) in der altindischen Rechtsliteratur (Dharmaliteratur) gehandelt werden soll, ist zunächst vorauszuschicken, warum gerade die Sühnezeremonien nur aus diesen Quellen einer Betrachtung unterworfen werden sollen und was unter der altindischen Rechtsliteratur überhaupt zu verstehen ist.

Die indische Lehre von den P., den Mitteln zur Sühnung von Sünde und Unfall sowie zur Abwehr von Unheil, ein überaus wichtiges Kapitel der indischen Religionsgeschichte, harrt bisher der zusammenfassenden Darstellung. Ja, ein großer Teil der indischen P.-Literatur selbst ist bisher völlig unerforscht.[1]) Schon daraus ergibt sich, daß eine erschöpfende historische Darstellung, soweit von einer solchen bei der zweifelhaften Chronologie der indischen Literatur überhaupt die Rede sein kann, heute gar nicht möglich ist und noch Editionsarbeit zur Voraussetzung hat. Aber freilich, auch auf dem heute zugänglichen Quellenmaterial könnte schon eine weitgehende Untersuchung aufgebaut werden. Aus dem Ṛg- und Atharvaveda wären die Vorstufen des Sühnesystems herauszuschälen; die liturgischen Saṃhitā, die Brāhmaṇa, Āraṇyaka, Śrauta- und Gṛhyasūtra sind reichhaltige Quellen der Sühnungen für Ritualvergehen aller Art;[2]) das weite Gebiet der Sühnen für moralische Sünden erschließen die Dharmasūtra und Dharmaśāstra. Eine zusammenfassende Darstellung der Entwicklung der P. dürfte sich aber nicht auf die älteren Dharmawerke beschränken. Sie müßte auch die jüngeren und all die kleinen, wenn auch oft ganz undatierbaren Smṛti erfassen, die vielfach nur von P. handeln.[3]) Ergiebige Quellen fließen ferner, abgesehen vom Mahābhārata, aus der epischen Literatur, aus den Purāṇa. Von besonderer Wichtigkeit für die Entwicklung der P. im Mittelalter sind außer den bereits erwähnten jüngeren Smṛti die umfangreichen juristischen Werke wie Hemādri's Caturvargacintāmaṇi u. dgl.,[4]) welche alle auch von P. handeln. Hierher sind auch die verschiedenen und zahlreichen Kommentare zu den älteren Dharmawerken zu zählen, deren Interpretationen für die Lehre von den P. im Mittelalter viel wertvoller sind, als für die Zeit der älteren Dharmaliteratur. Ungeheuer und bis in die moderne Zeit herabreichend ist die Zahl von Spezialwerken über P., die ihren Inhalt bereits in ihrem Titel anzeigen. Das Wörterbuch von Monier Williams führt p. 708 nicht weniger als

[1]) Vgl. J. v. Negelein, Atharvaprāyaścittāni, New Haven 1915, p. VI.
[2]) Bezüglich der Brāhmaṇa vgl. H. Willman-Grabowska, L'expiation (prâyaścitti) dans les Brāhmaṇa, im Bulletin internat. de l'Acad. Polonaise, I.—II., 1935, p. 237—242.
[3]) Vgl. Jolly, RS, S. 10ff., 23ff. Winternitz, GIL. III, 500ff. Kane, HDh, p. 221ff.
[4]) Vgl. Jolly, RS, S. 34ff. Winternitz, GIL. III, 502ff. Kane, HDh, p. 246ff.

73 Titel solcher Werke an, die sich aus den verschiedenen Handschriftenkatalogen noch recht vermehren ließen. Freilich sind die meisten Texte nicht zugänglich, ja vielleicht viele überhaupt verloren. Ferner müßte eine zusammenfassende Darstellung auch die religiöse Literatur der verschiedenen hinduistischen Sekten berücksichtigen; besonders die tantrische Literatur dürfte ein reichhaltiges Material abgeben.[1]) Auch nichtbrahmanische Religionen Indiens, vor allem der Jinismus und Buddhismus, haben zahlreiche Berührungspunkte mit der brahmanischen Lehre von den P. Nicht zuletzt wären aber die Verhältnisse im heutigen Indien näher zu untersuchen, in welchen sich vieles Alte erhalten hat und die besonders auf das Verhältnis von Theorie und Praxis bei den P. Licht zu werfen imstande wären.[2]) Dies erfordert freilich ein Studium an Ort und Stelle.

Aus dieser kurzen Übersicht über die Quellen einer Geschichte der P. ist bereits klar, daß eine solche Darstellung weit den Rahmen einer Monographie überschreiten würde. Es war also notwendig, einen Ausschnitt aus der Geschichte der P. zu wählen; als solcher aber eignete sich gerade das Gebiet der älteren Dharmaliteratur; vor allem ist diese Darstellung als Grundlage für die Untersuchung der nachfolgenden Verhältnisse im Mittelalter unentbehrlich, muß ihr also auf jeden Fall vorangehen. Ferner läßt sich wenigstens für die Quellen dieses Zeitabschnittes eine halbwegs relative Chronologie aufstellen, während dies für die Werke der vedischen Literatur bisher nicht gelungen ist. Endlich gibt es auf diesem Gebiete der Dharmaliteratur ein interessantes Problem, das mit ihrem Inhalte verknüpft ist: Während die in der vedischen Literatur einschl. der Śrauta- und Gṛhyasūtra vorkommenden P. zumeist Ritualverletzungen betreffen, beschäftigt sich die Lehre von den Sühnezeremonien in der Dharmaliteratur vor allem mit moralischen Vergehen und bietet so Berührungspunkte mit dem weltlichen Strafrecht. Dieses Verhältnis zwischen den Sühnezeremonien, den „geistlichen Strafen", wie sie auch oft genannt werden, und den weltlichen Strafen hat bereits das Interesse zahlreicher Gelehrter erweckt und es ist, wie wir später sehen werden, bei der Lösung dieses Problems schon viel Verstandeskraft und noch mehr Phantasie aufgewendet worden. Voraussetzung für eine Lösung dieses Problems ist aber doch vor allem eine Untersuchung über die „geistlichen Strafen" selbst. Die Quelle für diese ist aber eben die Dharmaliteratur, während in der vedischen Literatur wegen ihres andersartigen Charakters im allgemeinen nur vereinzelte Andeutungen zu finden sind.

Unter der älteren Dharmaliteratur sollen für die Zwecke dieser Arbeit verstanden werden: Die Dharmasūtra des Baudhāyana, Āpastamba und

[1]) Vgl. z. B. O. Stein, WZKM. XXXIII, 264 f., 272.

[2]) Ein recht konfuser Aufsatz, der aber interessante Einzelheiten der heutigen Praxis enthält, ist von Biren Bonnerjea unter der Aufschrift „Prāyaścitta, or Hindu Ideas on the expiation of sin" im Ind. Ant. 60, 1931, 151—154, 165—167 veröffentlicht.

Hiraṇyakeśin, die Dharmaśāstra des Gautama, Vasiṣṭha, Manu, Viṣṇu und Yājñavalkya sowie der Vaikhānasadharmapraśna. Sie umfassen, soweit von einer absoluten Datierung überhaupt gesprochen werden kann, die Zeit vielleicht vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. Im allgemeinen nicht mehr berücksichtigt werden alle jüngeren Werke, also vor allem die Dharmaśāstra des Nārada,[1]) Bṛhaspati und Parāśara. Die beiden ersteren beschäftigen sich nicht mit P., die Parāśarasmṛti wieder kann wegen ihrer weit mehr ausgebildeten Kasuistik nicht mehr mit den obengenannten älteren Rechtswerken verglichen werden, sondern ist auch inhaltlich zur mittelalterlichen Literatur zu stellen.

Zur älteren Dharmaliteratur wäre noch eine Anzahl weiterer Werke zu zählen, die uns aber nicht mehr erhalten, sondern nur aus Zitaten bekannt sind, z. B. das Dharmasūtra des Śaṅkhalikhita oder das des Paithīnasi.[2]) Zu diesen muß vorläufig auch das Dharmasūtra des Hārīta gezählt werden. Die einzige, wenn auch fehlerhafte Handschrift, die es von diesem Werke gab, ist heute vollständig verschollen.[3]) Als Quellenmaterial für die vorliegende Arbeit sind die Fragmente dieser Werke nicht herangezogen worden, weil sie entweder noch nicht gesammelt sind oder, wenn doch, erst einer textkritischen Sichtung bedürfen.[4])

Zur älteren Dharmaliteratur gehören zeitlich auch die dharmaśāstraartigen Abschnitte des Mahābhārata, wenn wir annehmen, daß dieses im 4. Jh. n. Chr. „im großen und ganzen schon seinen gegenwärtigen Umfang, Inhalt und Charakter hatte".[5]) Hingegen blieben die zahlreichen, über P. handelnden Abschnitte der Purāṇa unberücksichtigt, da ihre chronologische Stellung noch ganz ungeklärt ist[6]) und es empfehlenswert sein dürfte, diese Texte in besonderen Abhandlungen inhaltlich zu prüfen und mit den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit zu vergleichen.

[1]) Meyer, Rechtsschriften, S. 82 ff. hält es allerdings für älter als das M.

[2]) Vgl. Jolly, RS, S. 10 ff. Winternitz, GIL. III, 484. Kane, HDh, p. 75 ff., 107—131.

[3]) Vgl. Jolly, RS, S. 8 f. Winternitz, GIL. III, 483. Kane, HDh, p. 70 ff. — Mein verstorbener Lehrer M. Winternitz hatte seinerzeit die Freundlichkeit, sich nach dem heutigen Aufbewahrungsort des Hārīta-MS. zu erkundigen, konnte aber weder bei Jolly noch in Indien etwas hierüber in Erfahrung bringen. Der Verlust der Handschrift ist umsomehr zu bedauern, als Hārīta ein Maitrāyaṇīya war und sein Werk daher auf die Entstehungsgeschichte des M. hätte ein Licht werfen können, falls es doch auf einem Sūtra der Mānava-Maitrāyaṇīya beruht.

[4]) Der Vyavahārādhyāya des Hārīta ist nach Zitaten zusammengestellt worden von Jolly, Abh. d. kgl. bayr. Ak. Wiss., I. Cl., XVIII. Bd., II. Abt., München 1889. Dieser Abschnitt bietet fast nichts über P. Das Dharmasūtra des Śaṅkha-Likhita hat P. V. Kane zu „rekonstruieren" versucht (ABhI. VII, 101—128 und VIII, 93—132). Die zusammengestellten Zitate sind zwar teilweise in Prosa, zum überwiegenden Teil aber metrisch und wären erst vor allem an Hand der jüngeren Smṛti des Śaṅkha, Likhita und Śaṅkhalikhita (alle 3 zu finden im Smṛtīnāṃ Samuccayaḥ, ĀnSS. Nr. 48) zu sichten, ehe sie historisch verwertet werden können.

[5]) Winternitz, GIL. I, 403 = HIL. I, 475.

[6]) S. z. B. Meyer, Gesetzbuch, S. 4, über den P.-Abschnitt des Agni-Purāṇa.

II. DIE EINZELNEN QUELLEN.

Die altindische Dharmaliteratur ist in den vedischen Schulen großgezogen worden. Mit dem Anwachsen des in den Schulen behandelten Stoffes hatten sich spezielle Fachschulen ausgebildet, welche sich mit dem Studium der 6 Vedāṅga oder Hilfswissenschaften befaßten, deren zweite der Kalpa, das Ritual, bildete. Die systematischen Werke dieses Vedāṅga, die Kalpasūtra, lassen sich in weitere Untergruppen einteilen, nämlich die Śrautasūtra, welche die großen, öffentlichen Opfer behandeln, die Gṛhyasūtra über die häuslichen Zeremonien und Opfer, die Dharmasūtra über Rechte und Pflichten der Kasten (*varṇa*) und Lebensstadien (*āśrama*) und die Śulvasūtra über Ausmessung und Bau des Opferplatzes und der Altäre. Die uns hier interessierenden Dharmasūtra sind wohl als Fortsetzung der Gṛhyasūtra entstanden.[1]) Sie müssen sich aber bald von denselben losgelöst haben, denn die Mehrzahl von ihnen ist uns als ganz selbständige Werke überliefert und ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten vedischen Schule läßt sich oft nur aus Indizien erschließen. Sie bekamen dann auch einen allgemeineren Titel, nämlich Dharmaśāstra, bzw. Smṛti und wurden zur Hebung ihrer Autorität einem alten Weisen (Gautama, Vasiṣṭha, Manu, Yājñavalkya) oder selbst einem Gott (Viṣṇu) als Verfasser zugeschrieben.

Nicht nur die Werke, die den Titel Dharmasūtra bewahrt haben, sondern auch einige der Dharmaśāstra sind in der charakteristischen altindischen Prosa, dem aphoristischen Sūtrastil abgefaßt, der stellenweise durch metrische Zitate unterbrochen wird. Nur die Dharmaśāstra des Manu und Yājñavalkya sind bereits ganz metrisch, in Śloka abgefaßt. Sie bedeuten eine jüngere Entwicklungsstufe, auf der in den inzwischen entstandenen Fachschulen des Dharma[2]) das in Dharmasūtra überlieferte Material mit zahlreichen Erweiterungen in eine allgemein verständliche Form, als die sich das episch-didaktische Versmaß des Śloka vortrefflich eignete, überführt wurde. Freilich darf die hierdurch gewonnene Ansicht, daß die metrisch verfaßten Dharmawerke jünger sind als die im Sūtrastil abgefaßten, nicht zu einem allgemeinen Dogma erhoben werden. Dies beweist schon allein die Vi., die trotz der „Jugend" ihrer heutigen Gestalt größtenteils den Sūtrastil aufweist.[3])

Die Tatsache, daß die ältere Dharmaliteratur mit ihren Wurzeln im Veda ruht, bringt es mit sich, daß es in der vorliegenden Arbeit bisweilen

[1]) Winternitz, GIL. I, 236 = HIL. I, 275.
[2]) Winternitz, GIL. III, 485.
[3]) Dieselbe Ansicht vertritt Kane, HDh, p. 10.

nötig sein wird, auch auf die vedische Literatur zurückzugreifen. Freilich enthält diese mit einer Ausnahme keine systematischen Abschnitte, welche sich mit den P.-Kapiteln der Dharmaliteratur decken würden, sondern die gelegentlichen Vergleichspunkte müssen an verschiedenen Stellen der Saṃhitā, Brāhmaṇa usf. gesucht werden. Es sei daher betont, daß in bezug auf die vedische Literatur keine absolute Vollständigkeit des beigebrachten Materials angestrebt ist, denn eine solche ließe sich nur mittels gänzlicher Durcharbeitung fast der gesamten vedischen Literatur erzielen. Die obenerwähnte Ausnahme ist das Sāmavidhānabrāhmaṇa.

Über die einzelnen, die Grundlage der nachfolgenden Darstellung bildenden Quellen ist zu bemerken:

1. **Das Sāmavidhānabrāhmaṇa**[1]) ist ein Handbuch der Zauberei und gehört trotz seines Titels zur Sūtraliteratur.[2]) Es gehört dem Sāmaveda an, und zwar vielleicht ursprünglich den Jaiminīya, wurde aber später überarbeitet und von den anderen Sāmavedin angenommen.[3]) Für eine Überarbeitung sprechen allerdings nur innere Kriterien, äußere Zeugnisse hingegen fehlen.[4]) Nach Burnell ist es kaum älter als das 5. Jh. v. Chr., die Grenzen seiner Abfassungszeit sind das 5. Jh. v. Chr. und 7. Jh. n. Chr.[5]) Nach Konow bildet die obere Grenze das Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa, die untere Grenze das G., welches sein XXVI. Kapitel dem SVB. entlehnt hat.[6]) Stilistisch steht es im allgemeinen auf einer Stufe mit den Kalpasūtra, nur hie und da entspricht der Stil den Brāhmaṇa.[7]) Es lehrt die Zauberwirkung der Sāman, also der Melodien, zur Erreichung von verschiedenen Zwecken, u. a. auch zur Sühnung von Sünden. Für uns kommen in Betracht die Abschnitte I, 2 über die *kṛcchra* und I, 5—8 über P. für verschiedene Sünden, die mit den einschlägigen Abschnitten der älteren Dharmaliteratur weitgehende Übereinstimmungen zeigen. Ob wir aber darin die älteste eingehende Darstellung der Sühnezeremonien für moralische Vergehen sehen können, wie Jolly, RS, S. 117 annahm, ist nicht sicher. Die Darstellung steht aber nicht ganz auf einer Stufe mit der Dharmaliteratur, indem eine Anzahl von Sühnen für Omina und Portenta behandelt wird, während diese in der Dharmaliteratur nur vereinzelt vor-

[1]) Herausgegeben mit dem Kommentar des Sāyaṇa von A. C. Burnell, The Sâmavidhânabrâhmaṇa, Vol. I. Text and Commentary, with Introduction. London 1873 (Vol. II nicht mehr erschienen). Übersetzt von Sten Konow, Das Sāmavidhānabrāhmaṇa. Ein altindisches Handbuch der Zauberei. Halle a. S. 1893. Die Ausgabe von Satyavrata Sāmaśramī in der Zeitschrift Uṣā, Calcutta 1895, stand mir nicht zur Verfügung.
[2]) Winternitz, GIL. I, 239 = HIL. I, 280.
[3]) Caland, Die Jaiminīya-Saṃhitā (Indische Forschungen 2), Breslau 1907, S. 35.
[4]) Konow a. a. O. S. 6.
[5]) Burnell a. a. O. p. VII, X.
[6]) Konow a. a. O. S. 2.
[7]) Burnell a. a. O. p. VIII.

kommen. Das SVB. ist von Sāyaṇa (2. Hälfte des 14. Jh.) kommentiert worden. Ein Auszug des SVB. findet sich Agnipurāṇa Kap. 261.[1])

2. **Das Baudhāyanadharmasūtra**[2]) stellt in seinem Grundstock wohl das älteste Dharmasūtra vor. Es gehört der südindischen Schule des schwarzen Yajurveda der Taittirīya an und ist wahrscheinlich im Āndhralande beheimatet. Nach der Überlieferung war Baudhāyana der erste Sūtrakāra der Taittirīya und also ein Vorgänger des Āpastamba, wofür auch verschiedene sachliche Momente sprechen.[3]) Seine absolute Datierung ist mit der von Ā. verknüpft; Bühler wollte ihn lieber Jahrhunderte als Jahrzehnte vor Ā. setzen.[4]) Hopkins nahm als seine Zeit vielleicht 300 vor Chr. an,[5]) also eine wesentlich niedrigere Ziffer. Meyer[6]) hält ihn ebenso wie Āpastamba für vorbuddhistisch, während Kane[7]) sich für 500—200 v. Chr. ausspricht. Eine Entscheidung ist bei dem unsicheren Stand der vedischen Chronologie kaum zu treffen. Stilistisch ist das B. in seinen alten Bestandteilen gegenüber dem Ā. durch eine einfachere Anordnung der Sūtra sowie durch den noch nicht voll entwickelten Sūtrastil gekennzeichnet.[8]) Leider ist seine Überlieferung schwankend und fehlerhaft.[9]) Was aber am schlimmsten ist, es wimmelt von Interpolationen und Zusätzen und ist daher für historische Zwecke nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Schon das I. und II. Buch scheint Interpolationen zu enthalten.[10]) Das III. Buch wird allgemein als verdächtig angesehen; der 6. Adhyāya ähnelt sehr Vi. XLVIII, erhält allerdings durch analoge Stellen, die sich in dem verlorenen MS. des Hārītadharmasūtra fanden, einige Gewähr.[11]) Das 10. Kap. ist G. XIX entlehnt. Daß die Entlehnung so und nicht umgekehrt erfolgte, kann nicht bezweifelt werden, da die Stelle im G. eine gute Einleitung in die Lehre von den P. gibt, während sie im B. am Ende des III. Buches ganz zusammenhanglos auftritt.[12]) Das IV. Buch endlich ist

[1]) S. Konow a. a. O. S. 25. Konow gibt Adhyāya 260 an, was wohl auf Ausgabendifferenz beruht.

[2]) Ausgaben: von E. Hultzsch, in 2. verb. Aufl. Leipzig 1922 (Abh. f. d. Kunde des Morgenl., XVI. Bd., Nr. 2); von L. Śrīnivāsāchārya mit dem Kommentar des Govindasvāmin, Bibl. Sanskr. No. 34, Mysore 1907; von A. Chinnaswami Śastri mit demselben Kommentar, Kashi Sanskrit Series No. 104, Benares 1934. Übersetzt von Bühler, SBE. XIV.

[3]) Bühler, SBE. II², p. XVII—XXIII; SBE. XIV, p. XXXV—XLIII. Hingegen sieht Batakrishna Ghosh, IHQ. III, 1927, 607 ff., keinen zwingenden Beweis, daß B. älter als Ā. ist. Ebenso bemüht sich Kane, HDh, p. 29 ff., Bühlers Argumente zu entkräften. Doch vgl. ebendort, p. 44.

[4]) SBE. II², p. XXIV.

[5]) CHI, p. 250.

[6]) Rechtsschriften, S. VII.

[7]) HDh, p. 30.

[8]) Bühler, SBE. XIV, p. XXXVII.

[9]) Hultzsch in der Einleitung zu seiner ed.², S. VII. Kane, HDh, p. 23.

[10]) Bühler, SBE. XIV, p. XXXV. Kane a. a. O.

[11]) Jolly, RS, S. 4.

[12]) Bühler, SBE. II², p. LV. Kane, HDh, p. 17.

ganz deutlich eine spätere Zutat. Es ist in Śloka abgefaßt und die Sprache ist nicht mehr archaisches, sondern Purāṇasanskrit. Das Buch enthält zahlreiche Wiederholungen des Frühergesagten und steht nicht selten in Widerspruch damit.[1]) Während das III. Buch den Eindruck eines frühen N a c h t r a g s zum B. macht, sieht es beim IV. Buch geradezu so aus, als ob eine jüngere metrische, nur über P. und Mittel zur Erreichung von Wünschen handelnde und etwa unter B.'s Namen laufende Smṛti mit dem Dharmasūtra zusammengeraten wäre.

Diese Textgestalt des B. bringt es mit sich, daß die Darstellung der P. alles andere als systematisch ist. Aber auch die Lehre von den P. in den alten Teilen (II, 1, 1—2) läßt an sachgemäßer Anordnung zu wünschen übrig. Selbst durch Auslassung von wahrscheinlich interpolierten Stellen läßt sich keine Ordnung hineinbringen. II, 1, 1, 1—22 behandelt die später *mahāpātaka* genannten Sünden und Verwandtes, 23—35 den Brahmacārin, 36 unvermittelt darauf die Ausstoßung aus der Kaste und die Wiederaufnahme, 37 f. wieder Blutschande, 39 f. (Śloka, wohl interpoliert) die Heirat eines jüngeren Bruders vor dem älteren. II, 1, 2, 1—17 gibt ein Sündenregister, das am Anfang des P.-Abschnittes stehen sollte, 18—25 behandelt das Leben der Ausgestoßenen, 26—29 verbotenen Handel, 30—36 Sühnen allgemeiner Art und Vermischtes, 37—45 verschiedene besondere Sühnezeremonien und allgemeine Vorschriften dazu. Es ist möglich, daß diese Systemlosigkeit darauf zurückzuführen ist, daß B. eben ein erster Sūtrakāra war, aber es kann auch der Text durch schlechte Überlieferung, die ja anfangs mündlich war, in Unordnung geraten sein.[2]) Weiter handelt über P. III, 4—10, größtenteils Ergänzungen zu dem früheren Abschnitt enthaltend, und endlich fast das ganze IV. Buch, welches schon charakterisiert wurde.

Zum B. hat Govindasvāmin einen Kommentar „Vivaraṇa" verfaßt. Er ist nach Burnell angeblich ein moderner Schriftsteller und arbeitete scheinbar ohne ältere Kommentare.[3])

3. **Das Āpastambadharmasūtra**[4]) gehört ebenfalls der südindischen Schule der Taittirīya an, und zwar bildet es das 28. und 29. Kapitel des Kalpasūtra der Āpastambin.[5]) Ā. war ein Nachfolger des B., seine absolute Datierung ist ebenso unsicher wie die von B. Bühler setzte ihn nicht später

[1]) Bühler, SBE. XIV, p. XXXIII. Kane, HDh, p. 23.

[2]) Vgl. dazu Caland, Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana (Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. XII, 1), Leipzig 1903, S. 7 ff.

[3]) S. Bühler, SBE. XIV, p. XLV. Jolly, RS, S. 34. Kane, HDh, p. 32.

[4]) Herausgegeben von Bühler mit Auszügen aus dem Kommentar des Haradatta, 3. Aufl. von M. G. Shastri, Bombay 1932 (Bombay SS. No. 44 und 50), ferner mit demselben Kommentar von R. Halasyanatha Sastry, Kumbakonam 1895, und von A. Chinnaswāmī Śāstrī und A. Ramanatha Śastri, Benares 1932 (Kashi SS. No. 93). Übersetzt von Bühler in SBE. II.

[5]) Jolly, RS, S. 3.

als in das 3. Jh. v. Chr. oder noch eher in das 5. Jh. v. Chr., besonders weil der aus den Upaniṣad bekannte Śvetaketu als einer der jüngeren Lehrer im Ā. genannt wird, sowie wegen der zahlreichen auf das Vedische und somit auf die Zeit vor Pāṇini hinweisenden sprachlichen Abweichungen.[1]) Ihm schloß sich Winternitz an und setzte Ā. ins 4. oder 5. Jh. v. Chr.[2]) Aber Ā.'s Verhältnis zu Śvetaketu kann solange nicht als Grundlage einer Datierung dienen, als wir nichts Absolutes über die Zeit dieses Lehrers wissen, und was die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Ā. anbelangt, hat Hopkins m. E. mit Recht eingewendet, daß der Schluß daraus auf das vorpāṇineische Alter des Ā. nicht zwingend ist, da die Āndhra sprachliche Eigentümlichkeiten noch lange nach Pāṇini bewahrt haben können. Hopkins hielt somit das Ā. für wahrscheinlich nicht älter als das 2. Jh. v. Chr.,[3]) eine Zahl, die allerdings nicht weniger in der Luft hängt als die Bühlersche. Kane[4]) befürwortet die Zeit von 600—300 v. Chr., K. P. Jayaswal[5]) eher nach 500 v. Chr. Das Ā. gilt als das am besten erhaltene Rechtsbuch.[6])

Die Darstellung der P. läßt auch im Ā. an Systematik zu wünschen übrig, wenngleich nicht in dem Ausmaße, wie es im B. der Fall ist. Das Sündenregister ist an den Anfang der Lehre von den P. gerückt (I, 7, 21, 7—20). Dann folgt allerdings eine Unterbrechung, ein Exkurs in das Gebiet der Vedānta-Philosophie (I, 8, 22 und 23), der als echt gilt.[7]) Haradatta zu Ā. I, 8, 22, 1 rechtfertigt die Behandlung des *ātmajñāna* und der dazu erforderlichen *yogāḥ* an dieser Stelle damit, daß es zur Beseitigung aller Sünden dient.[8]) Wir werden später sehen, daß derartige Vorstellungen der Dharmaliteratur nicht fremd sind, aber gerade im Ā. sind sie sonst in der Lehre von den P. nicht zu finden; infolgedessen und wegen der den Zusammenhang störenden Stellung dieser beiden Abschnitte wäre doch zu erwägen, ob es sich nicht um eine, natürlich dann sehr frühe Interpolation handelt.[9]) Das Ā. beginnt sodann mit der eigentlichen Besprechung der P.,

[1]) SBE. II², p. XLIII ff.

[2]) GIL. III, S. 480. – Auch B. K. Ghosh, IHQ. III, 1927, 607, setzt das Ā. um 500 v. Chr. an.

[3]) CHI, p. 249.

[4]) HDh, p. 45.

[5]) Manu and Yâjñavalkya — A Comparison and a Contrast: A Treatise on the Basic Hindu Law, Calcutta 1930, p. 3 f., 53.

[6]) Winternitz, GIL. III, S. 480.

[7]) Bühler, SBE. II², p. XXIX, zog daraus Schlüsse auf das Alter der durchgebildeten Vedānta-Philosophie, wie wir sie bei Bādarāyaṇa vorfinden, W. Ruben, ZII. 8, 1931, 219, auf das Alter der jüngeren Upaniṣaden, besonders der Kāṭhaka-Upaniṣad. Dieser sog. Adhyātmapaṭala ist mit Śaṅkara's Kommentar herausgegeben von T. Gaṇapati Śāstrī in den Trivandrum SS. No. 41, Trivandrum 1915. Vgl. Kane, HDh, p. 43.

[8]) *uktāni patanīyāni... teṣāṃ prāyaścittāni vakṣyann ādita ātmajñānaṃ tad upayoginaś ca yogān adhikurute. tasyāpi sarvapāpaharatvena mukhyaprāyaścittatvāt.*

[9]) Beide Abschnitte finden sich, zu einem vereinigt, auch im Hi., freilich an der nicht mehr den Zusammenhang der P.-Lehre störenden Stelle I, 6, 20, während der P.-Abschnitt mit dem Sündenregister erst I, 6, 22, 8 beginnt. Ā. I, 9, 24 entspricht dann gleich Hi. I, 6, 23. Die Interpolation könnte vielleicht gerade aus dem Hi. erfolgt sein.

und zwar zuerst des Wergeldes (I, 9, 24, 1—5), dann der Sühnungen für die nachmaligen *mahāpātaka* und für Tötung überhaupt (I, 9, 24, 6—26, 2) sowie für mannigfache Vergehen (I, 9, 26, 3—7). Es folgen die Sühnezeremonien für den Brahmacārin (I, 9, 26, 8—11); darauf lehrt das Ā. verschiedene P. für Sünden, die keinen Kastenverlust bewirken, führt aber mitten darunter auch solche an, die es früher als *patanīya* klassifiziert hat (I, 9, 26, 12—27, 11). Es folgt plötzlich eine Diskussion über den Dieb (I, 10, 28, 1—5), Vorschriften über den Verkehr mit Ausgestoßenen (I, 10, 28, 6—10), über unrechtmäßig erworbene Genüsse (*bhoga*) (I, 10, 28, 11—13). Dann wird neuerlich die Besprechung der Kastenverlust bewirkenden Sünden aufgenommen (I, 10, 28, 14—29, 7) und Ergänzungen zu dem Abschnitt I, 9, 24, 6—26, 2 gegeben. Hierauf kommt wieder das Leben der Ausgestoßenen zur Sprache (I, 10, 29, 8—14), es folgt eine Diskussion über Behexung und Verfluchung (15 f.) und noch eine allgemeine Vorschrift für die Sühnung der verunreinigenden Sünden (17 f.). Trotzdem man an ein altes Sūtrawerk nicht die Anforderungen stellen kann wie an ein systematisches Lehrbuch, ist dieses Durcheinander doch vielleicht durch die Annahme zu erklären, daß der Text schon in alter Zeit infolge schlechter Überlieferung in Unordnung geraten ist.[1])

Das Ā. hat Haradatta, wohl ein Südinder, der wahrscheinlich zwischen 1100 und 1300 lebte, in der Ujjvalā-vṛtti kommentiert. Er muß bereits Vorgänger gehabt haben.[2])

4. **Das Hiraṇyakeśidharmasūtra** gehört wiederum zur Schule der Taittirīya; die Schule der Hairaṇyakeśa ist durch Abspaltung von jener der Āpastambin entstanden, und zwar ist die Trennung vor dem 5. Jh. n. Chr. erfolgt.[3]) Das Hi. stimmt fast wörtlich mit dem Ā. überein. Es wird daher im Folgenden nur zitiert werden, wenn es vom Ā. abweicht.[4])

[1]) Von grundsätzlicher Bedeutung ist dabei die Einstellung zu der Frage, ob die Dharmawerke ihre Entstehung bestimmten Persönlichkeiten als Verfassern zu verdanken haben, wie es ganz besonders Meyer, Rechtsschriften, passim, bes. S. 41, 155 ff., 194 ff. vertritt, oder ob der Glaube an diese Persönlichkeiten aufzugeben ist, wie es Losch, Die Yājñavalkyasmṛti, Leipzig 1927, S. V f. will. M. E. sind beide Standpunkte einseitig. Wir können die als Verfasser geltenden Personen nicht hinweginterpretieren, da ja doch die einzelnen Schulen einen Gründer gehabt haben müssen, und diese Gründer waren eben allenfalls die Persönlichkeiten, unter deren Namen die Werke der betreffenden Schule laufen. Andrerseits können, solange die Überlieferung mündlich war, spätere Generationen von Lehrern die betreffenden „Texte" beim Lehren umgestaltet, ergänzt haben — haben es sicher auch getan — so daß der uns erhaltene Text ein anderer ist als der vom Begründer der Schule gelehrte; immerhin dürfte aber der Grundstock der heutigen Texte — ob er sich nun herausschälen läßt oder nicht — mit den seinerzeit von den Gründern der einzelnen Schulen gelehrten Texten inhaltlich identisch sein.

[2]) Ā. ed. Bühler³, p. VI ff. Jolly, RS, S. 33. Kane, HDh, p. 45 f., 347 ff.

[3]) Bühler, ZDMG. 40, 1886, 528. Kane, HDh, p. 47.

[4]) Herausgegeben von Śaṅkaraśāstrī Mārūlkar mit dem Kommentar des Mahādevadīkṣita in ĀnSS. No. 53, Bh. 10, Poona 1932. Die Abweichungen vom Ā. finden sich zusammengestellt bei Ā. ed. Bühler³, p. 197 ff.

5. **Das Gautamadharmaśāstra**[1]) gehört zum Sāmaveda, und zwar wahrscheinlich zur Schule der Rāṇāyanīya.[2]) Es ist im Sūtrastil abgefaßt, erscheint aber nicht wie die bisher besprochenen Dharmasūtra als Teil eines Kalpasūtra, sondern als ganz unabhängiges Werk und wurde daher von Jolly a. a. O. zu den „überarbeiteten" Dharmasūtra gezählt. Es gilt als das älteste erhaltene Dharmasūtra und Jolly wollte es sogar Jahrhunderte vor Ā. und selbst B. setzen.[3]) Diese Ansicht ist aber wohl kaum haltbar. Es ist freilich möglich und wegen der Zitierung G.'s im B. (in den alten Bestandteilen) sogar wahrscheinlich, daß ein Gautamadharmasūtra bereits vor dem B. bestanden hat, aber daß unser G. mit diesem alten Sūtra wenigstens halbwegs identisch ist, müßte erst bewiesen werden; vorläufig spricht eine Anzahl von Indizien geradezu gegen diese Annahme. Schon Bühler hielt es für verdächtig, daß die Sprache des G. mehr mit Pāṇini übereinstimmt als die des Ā. und B.[4]) Auch mußte er zugeben, daß das G. durch Interpolationen verändert ist.[5]) So hielt es denn Hopkins, CHI, p. 245 für fraglich, ob jede Regel des G. als Bestandteil des „frühesten Rechtsbuches" angesehen werden kann. Nach ihm hat Batakrishna Ghosh a. a. O. die Frage des relativen Alters des G. aufgenommen und versucht nachzuweisen, daß das G. jünger ist als das Ā. Seine Annahme einer „indirekten" Zitierung des Ā. durch das G. ist allerdings sehr unglücklich. Er führt aber dann eine Reihe von sachlichen Momenten an, die recht stichhältig erscheinen. Zumindest hat er darin recht, daß, selbst wenn man alle diese sachlich Jüngeres bietenden Stellen für interpoliert erklärt, doch das G. in seiner heutigen Gestalt für jünger als das Ā. gehalten werden muß.[6]) Ich glaube aber, daß man nicht einmal mit der Annahme von bloßen Interpolationen beim G. auskommt; gerade die Lehre von den P. zeigt namentlich in bezug auf die Kasuistik auffallende Beziehungen zu jüngeren Werken: eine ganze Anzahl von Fällen mit den zugehörigen Sühnungen findet sich außer im G. nur noch im M., Y. und Vi. Da die

[1]) Herausgegeben von A. F. Stenzler, London 1876. Ferner mit dem Kommentar des Haradatta in ĀnSS. No. 61, Poona 1910, und mit dem Kommentar des Maskari von L. Srinivasacharya in der Bibl. Sanskr. No. 50, Mysore 1917. Übersetzt von Bühler in SBE. II.

[2]) Jolly, RS, S. 5. Winternitz, GIL. III, 481. Kane, HDh, p. 13. Nach Caland, Die Jaiminīya-Saṃhitā, S. 16 ist es „schwer zu unterscheiden, zu welcher Schule es gehört".

[3]) Bühler, SBE. II², p. XLIX. Jolly, RS, S. 6. Winternitz, GIL. III, 481. Kane, HDh, p. 13, 18 f. Kane datiert es spätestens 600—400 v. Chr.

[4]) SBE. II², p. LXIX. — Dies müßte allerdings nicht stichhältig sein, da sich die archaische Sprache des B. und Ā. anders erklären läßt, wie wir oben gesehen haben. Vgl. auch Kane, HDh, p. 15.

[5]) SBE. II², p. XLIX und passim. Auch Winternitz a. a. O. hielt das G. für „einigermaßen überarbeitet". Ebenso glaubt Kane, HDh, p. 16, daß der gegenwärtige Text „von etwas zweifelhafter Autorität" ist.

[6]) Auch K. P. Jayaswal, Manu and Yâjñavalkya, p. 53, datierte den heutigen Text des G. erst um 200 v. Chr.

Lehre von den P. im G. aber sehr systematisch ist, geht es kaum an, in diesen Fällen Interpolationen anzunehmen; es muß sich um eine dem M. zeitlich nahestehende Überarbeitung handeln. Meyer[1]) hält sogar dies für zweifelhaft und setzt das G. überhaupt an den Schluß der älteren Dharmaliteratur.

Ein Licht auf die Entstehung des heutigen G.-Textes wirft auch der G. XIX entlehnte Abschnitt B. III, 10 und Va. XXII, von welch letzterem angenommen wird, daß er über das B. entlehnt ist, da er zahlreiche charakteristische v. l. dieses zeigt.[2]) Gegen diese Entlehnung von Va. XXII aus B. III, 10 spricht aber der Umstand, daß das Va. öfter dort mit dem G. übereinstimmt, wo das B. Varianten, Auslassungen oder Ergänzungen gegenüber dem G. aufweist. Umgekehrt kann es sich auch nicht verhalten, da wieder das B. mit dem G. in Fällen übereinstimmt, wo das Va. vom G. abweicht.[3]) Es müssen also beide Entlehnungen unabhängig voneinander erfolgt sein und die dem Va. und B. gemeinsamen Abweichungen vom G. müssen auf einen älteren Text desselben zurückgehen. Dies beweist m. E. nun allein schon der, wie wir sehen werden, nur in der älteren Literatur vorkommende Ausdruck *sarvaprāyaścitti* im B. III, 10, 18 und Va. XXII, 16, während es G. XIX, 20 *sarvaprāyaścitta* heißt. Wollte man den heutigen Text des G. für ursprünglich halten, müßte man die absurde Annahme machen, daß das B. und Va. den jüngeren und wenigstens im Va. ausschließlich gebrauchten Ausdruck durch den älteren und weniger gebräuchlichen ersetzt hat.[4])

Das XXVI. Kap. des G. ist dem SVB. (I, 2) entlehnt. Der Abschnitt XXV, 1—6 stammt aus dem TĀ.[5]).

Die Darstellung der P. ist im G. im allgemeinen übersichtlich angeordnet. Kap. XIX und XX geben allgemeine Vorschriften, XXI behandelt die Sünden, XXII, 1—27 gibt die P. für Tötung, XXII, 28—36 für verschiedene Sünden, XXIII, 1—6 für Surātrinken und Verwandtes, 7 für den von bestimmten Tieren Gebissenen, 8—16 für verbotenen geschlechtlichen Verkehr, 17—22 für den Brahmacārin, 23—26 wieder für verbotene Speisen, 27—31 für mannigfache Sünden, besonders Unwahrheit, 32—34

[1]) Rechtsschriften S. 257, 321 ff.

[2]) Bühler, SBE. II², p. LVIII f. — Über das Entlehnungsverhältnis s. oben S. 6. Was bezüglich des B. gesagt wurde, gilt auch vom Va.

[3]) Z. B. stimmt mit dem G. das Va. überein, während das B. abweicht: G. XIX, 4 = Va. XXII, 3, fehlt im B.; G. XIX, 14 = Va. XXII, 12 ~ B. III, 10, 12 (B. bringt Ergänzungen). G. XIX, 18 = Va. XXII, 14 ~ B. III, 10, 16 (B. läßt *eva* und *vikalpena* aus). Daß das B. nicht aus dem Va. entlehnt haben kann, wäre schon dadurch bewiesen, daß es sehr ungeschickt G. XIX, 1 stehen ließ, während dieses Sūtra vom Va. ausgelassen wurde, da es nur am Anfang des P.-Abschnittes einen Sinn hat.

[4]) Meyer's (Rechtsschriften S. 309 ff.) These, daß dieses Kapitel auch im G. aus einer dritten Quelle stammt, ließe sich mit meiner Ansicht vereinigen, wenn diese dritte Quelle eben die ältere Fassung des G. wäre.

[5]) Bühler, SBE. II², p. LII. Kane, HDh, p. 13, 16.

neuerlich für verbotenen Geschlechtsverkehr. G. XXIV—XXV lehrt Sühnezeremonien für geheime Sünden, XXVI die *kṛcchra* und XXVII das *cāndrāyaṇa*. Die Darstellung hat natürlich auch Mängel; hervorzuheben ist vor allem die spärliche Behandlung des Diebstahls.

Zum G. hat Haradatta (derselbe wie beim Ā.) einen Kommentar „Gautamīyā Mitākṣarā" verfaßt.[1]) Ein anderer Kommentar von Maskari scheint jünger zu sein.[2])

6. **Das Vāsiṣṭhadharmaśāstra**[3]) gehörte wahrscheinlich ursprünglich einer (sonst allerdings unbelegten) nordindischen Schule des Ṛgveda an.[4]) Seine Datierung ist äußerst unsicher, sowohl relativ als auch absolut. Gewöhnlich gilt es für jünger als das G., aber älter als das M.[5]) Hopkins, CHI, p. 249 hält es für jünger als das Ā. und äußert sich dahin, daß der heutige Text zwar viel altes Material enthält, als Ganzes aber doch auf Grund verschiedener Indizien als jüngstes Dharmasūtra zu gelten hat. Die öfters ausgesprochene Ansicht, daß das Va. mehrere Jahrhunderte v. Chr. entstanden ist,[6]) hängt ganz in der Luft. Die Datierung wird jedenfalls dadurch sehr erschwert, daß das Va. in sehr schlechtem Zustande erhalten ist.[7]) Mit Ausnahme von Kap. XXV—XXVIII ist es in archaischem Sanskrit und im Sūtrastil abgefaßt, wobei öfter die auch für das Ā. und B. charakteristischen Verszitate vorkommen. Dagegen bieten sich die Kap. XXV—XXVIII in purāṇischem Sanskrit und in Śloka dar, sind also, zumal da sie Wiederholungen enthalten, jedenfalls interpoliert. Dabei ist es nicht unmöglich, daß diese Interpolation einen dem Inhalte nach verwandten und vielleicht verloren gegangenen Abschnitt ersetzen sollte.[8]) Wahrscheinlich ist ein späterer Zusatz auch Kap. XXII, das G. XIX entlehnt ist.[9])

Die Darstellung der P. und der damit zusammenhängenden Gegenstände im Va. ist, als Ganzes betrachtet, etwas zerfahren, dabei aber im einzelnen doch recht systematisch. Wir finden ein kurzes Sündenregister I, 18—23; diesem entspricht dann genau die Darstellung der P. in XX, 4—46 und XXI, 27—31. Kap. XV, 11—21 behandelt die Ausstoßung des

[1]) Bühler, SBE. II², p. LXII. Kane, HDh, p. 19, 347.

[2]) Kane, HDh, p. 19.

[3]) Herausgegeben von A. A. Führer, Bombay 1883 (Bombay SS. No. 23), 2. Aufl. Bombay 1916. Eine Ausgabe mit dem Kommentar Kṛṣṇapaṇḍita's ist in Benares o. J. erschienen. Übersetzt ist es von Bühler in SBE. XIV.

[4]) Bühler, SBE. XIV, p. XV f. Winternitz, GIL. III, 482. Kane, HDh, p. 50, 57 f. ist sehr skeptisch.

[5]) Jolly, RS, S. 6. Winternitz a. a. O. Kane, HDh, p. 59.

[6]) Jolly, RS, S. 7. Bühler, On the Origin of the Indian Brāhma Alphabet², Straßburg 1898, p. 6 f. Kane a. a. O. versucht eine Datierung von 300—100 v. Chr., während Jayaswal, Manu and Yâjñavalkya, p. 54, den heutigen Text für überarbeitet hielt und eher nach 100 v. Chr. ansetzte.

[7]) Winternitz a. a. O. Kane, HDh, p. 52 f.

[8]) Bühler, SBE. XIV, p. XXII ff. Jolly, RS, S. 6. Kane, HDh, p. 54.

[9]) Bühler, SBE. II², p. LVIII f. SBE. XIV, p. XXI. Kane, HDh, p. 57.

Sünders und seine Wiederaufnahme, XIX, 40—48 lehrt P. für den König. Der eigentliche P.-Abschnitt umfaßt aber die Kap. XX—XXVIII. Kap. XX, 1—3 gibt allgemeine Vorschriften, 4—12 lehrt Sühnungen für verschiedene Sünden, 13—16 für Gurubettschändung und Verwandtes, 17—22 für verbotene Speisen, bes. Surātrinken, 23—40 für Tötung von Menschen, 41 f. für Brahmanengolddiebstahl; 43 f. bespricht plötzlich den Karmavipāka. 45 f. handelt vom Verkehr mit Ausgestoßenen, 47 gibt allgemeine Vorschriften. XXI, 1—17 bringt Sühnungen, vermischt mit weltlichen Strafen, für verbotenen Geschlechtsverkehr und für Frauen. 18—26 lehrt die P. für Tötung von Tieren, 27—33 für mannigfache Sünden. Va. XXII gibt wieder allgemeine Vorschriften. XXIII, 1—13 schreibt die Sühnezeremonien für den Brahmacārin vor, 14—21 behandelt den Selbstmörder; 22—41 enthält ganz wirr durcheinander Sühnungen für verschiedene Sünden sowie für Omina und Portenta. Dieses Stück steht durch seine Systemlosigkeit in scharfem Kontrast zu den sonstigen Abschnitten der Lehre von den P. XXIII, 42 — XXIV, 5 handelt dann von speziellen Sühnen; XXIV, 6 f. enthält Bestimmungen über das Lehren des vorliegenden Dharmaśāstra, scheint also einmal am Schlusse dieses gestanden zu haben. XXV—XXVII lehren Sühnezeremonien für geheime Sünden. XXVIII, 1—9 bespricht noch einmal Sünden und Sühnen der Frauen, 10—15 reinigende Gebete, 16—22 endlich Geschenke, die als P. dienen.

Der einzige Kommentar zum Va., den es heute gibt, ist die moderne, 1859 (Śaka 1781) von Kṛṣṇapaṇḍita Dharmādhikārī verfaßte Vidvanmodinī.[1])

7. **Das Mānavadharmaśāstra**[2]) (die Manusmṛti) soll die metrische Bearbeitung eines Mānavadharmasūtra sein, das zur Mānava-Schule der Maitrāyaṇīya gehört hätte.[3]) Bei der Umwandlung des genannten Dharmasūtra in ein metrisches Werk, wobei die heutige Gestalt erst das Ergebnis mehrerer Redaktionen darstellen könnte,[4]) wären dann erst jene

[1]) Bühler, SBE. XIV, p. XXVII f. Va. ed. Führer², p. 6. Ein Kommentar von Yajñasvāmin ist verschollen, vgl. Kane, HDh, p. 60.

[2]) Neben mehreren indischen Ausgaben des M., die nur von dem Kommentar Kullūkas begleitet sind, sind von besonderer Bedeutung die Ausg. von V. N. Mandlik, Bombay 1886, welche 7 Kommentare enthält, und die kritische Ausgabe von J. Jolly, London 1887. Eine neue Ausgabe von G. Jhā mit dem Kommentar des Medhātithi erscheint in der Bibl. Ind. Work No. 256, bisher Vol. I, Calcutta 1932. Übersetzt wurde das M. ins Englische von G. Bühler, SBE. XXV, und von Burnell-Hopkins, The Ordinances of Manu, London 1884. (Die letztere Übersetzung stand mir nicht zur Verfügung.) Ferner ins Französische von G. Strehly, Lois de Manou (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études, t. II, 1), Paris 1893. Eine neue englische Übersetzung der Manusmṛti samt dem Kommentar des Medhātithi ist in 5 Bänden von Gangā-Nātha Jhā erschienen (Calcutta 1920—1926). Derselbe gab auch „Manu-Smriti. Notes" heraus, Part I—III, Calcutta 1924—1929.

[3]) Vgl. Winternitz, GIL. III, 488, mit weiteren Literaturangaben.

[4]) Vgl. G. B. Beaman, On the Sources of the Dharma-Śāstras of Manu and Yājñavalkya, Leipzig 1895, S. 5.

Stellen eingefügt worden, die inhaltlich über den Rahmen eines Dharmasūtra hinausgehen oder aus sonstigen Gründen als interpoliert anzusehen sind.[1]) Aber bereits Jolly, RS, S. 18 äußerte sich ziemlich skeptisch über die Ableitung unseres M. von einem Mānavadharmasūtra und auch Hopkins, CHI, p. 279 n. hielt sie für zweifelhaft. Ziemlich ablehnend äußert sich Nares Chandra Sen Gupta;[2]) er hält für die Hauptquelle des M. die unter Manus Namen in Umlauf gewesenen Sprüche; sollte es aber doch einmal früher ein Gesetzbuch Manus gegeben haben, so, meint er, ging es verloren und das heutige M. wäre ein Versuch, es aus den Manu zugeschriebenen Sprüchen zu rekonstruieren. Auch Meyer, Rechtsschriften, S. 326, hält das M. für das Werk eines Kompilators. Hingegen bestreiten Kane[3]) und Jayaswal[4]) überhaupt, daß es je ein Mānavadharmasūtra gegeben habe. M. E. ist soviel sicher: die Existenz eines Mānavadharmasūtra mag bestritten werden oder nicht; daß aber unser M. wenigstens zu einem wesentlichen Teil durch Versifizierung dieses Dharmasūtra entstanden ist, müßte erst bewiesen werden. Die Namensgleichheit kann gerade bei einem Manu nicht beweisend sein. Das allfällige Dharmasūtra der Mānava kann eine Quelle des M. gewesen sein, ebenso wie die Manu zugeschriebenen Sprüche, in welchem Ausmaße aber die Quellen im einzelnen an unserem M. beteiligt sind, ist vorläufig nicht abzusehen.

Das M. läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Zeit zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 2. Jh. n. Chr. datieren.[5]) Hopkins, CHI, p. 278 f. versetzte es in die Zeit um Chr. Geb. oder eher vor diese Zeit als nachher.

Die Lehre von den P. umfaßt im M. den größten Teil des XI. Buches. Bühler hielt es für eine treue Wiedergabe des entsprechenden Abschnittes des Mānavadharmasūtra, nur hinsichtlich der vv. 1—43, die nicht von P., sondern von Geschenken handeln, glaubte er, daß sie im Mānavasūtra einen selbständigen Abschnitt gebildet haben.[6]) Aber die Lehre von den P. zeichnet sich gerade im M. durch eine besondere Systemlosigkeit aus, enthält auch viele Wiederholungen und Widersprüche. Da ferner eine stattliche Anzahl von Stellen nur in den gegenüber dem M. jüngeren Werken Parallelen aufweist, wird sich die Ansicht Bühlers über das Verhältnis des XI. Buches zum Mānavadharmasūtra kaum halten lassen. Im einzelnen läßt

[1]) S. Bühler, SBE. XXV, p. LXVI ff.

[2]) Sources of Law and Society in Ancient India, Calcutta 1914, p. 51 ff.

[3]) HDh, p. 79—85.

[4]) Manu and Yâjñavalkya, p. 46—49. Ebenso B. K. Ghosh, IHQ. III, 1927, 808 ff.

[5]) Winternitz GIL. III, 489. Kane, HDh, p. 151, 156. Jayaswal setzte das M. in Manu and Yâjñavalkya, p. 50, in die Zeit 150 v. Chr. — 150 n. Chr., in JBORS. 17, 1931, 398 zwischen 300 v. Chr. und das 1. Jh. n. Chr.

[6]) SBE. XXV, p. LXXII f. Die Rechtfertigung der vv. 1—43 durch die Kommentare zu M. XI, 1 in dem Sinne, daß das Geben von Geschenken zu den P. gehöre und die Besprechung von Geschenken daher am Platze sei, ist nicht überzeugend; der Text des M. selbst enthält nicht die geringste Andeutung einer solchen Absicht.

sich die P.-Lehre des M. so gliedern: vv. 44—47 allgemeine Bestimmungen, 48—54 Folgen der Sünden im künftigen Leben, 55—72 Sündenregister, 73—126 Darstellung der P. entsprechend dem Sündenregister, 127—146 neuerlich P. für Tötung und Verletzung, 146—162 für das Verzehren von verbotenen Speisen, 162—170 für Diebstähle, 170—180 für verbotenen geschlechtlichen Verkehr, 180—182 für den Verkehr mit Ausgestoßenen, 183—189 über die Ausstoßung aus der Kaste und die Wiederaufnahme, 190 f. über den Verkehr mit Sündern, 192—210 P. für verschiedene Vergehen, 211—220 Beschreibung von besonderen Sühnungen, 221 f. über eine äußerst wirksame Observanz, 223—226 Regeln für den Sühnenden, 227 Hinweis auf die Sühnen für geheime Sünden (erst 248 ff.!), 228—234 weitere Regeln für den Sühnenden, 235—245 Lobpreis der Askese, 246 f. über Beseitigung der Sünden durch frommes Leben und durch Erkenntnis, 248—264 P. für geheime Sünden, 265 f. über den zweifachen dreifaltigen Veda. Schon diese Übersicht läßt erkennen, daß nach v. 126 ein Bruch in der Darstellung vorhanden ist; die folgenden Verse bis 179 bringen teils neue Fälle, teils aber Sühnungen für schon früher behandelte Sünden, die öfter mit den vorher erwähnten P. in Widerspruch stehen. Ebenso ist der Text zwischen 227 und 248 offenbar ein späterer Zusatz, da er die Darstellung geradezu unterbricht und zum Teil (235—245) überhaupt überflüssig ist. Im einzelnen werden sich noch weitere Stellen als verdächtig erweisen.

Von den Kommentaren[1]) zum M., die wir besitzen, ist der wichtigste und älteste der von Medhātithi, der laut Kane wohl zwischen 825 und 900 in Kaśmīr lebte. Er hatte bereits eine Anzahl von Vorgängern. Ins 11. oder 12. Jh. ist ein weiterer Kommentator, Govindarāja zu setzen. Im 12. bis 14. Jh. verfaßte Sarvajñanārāyaṇa seine Manvarthavivṛti (oder Manvarthanibandha). Der oft zitierte Kommentar von Kullūkabhaṭṭa (wahrscheinlich 13. Jh. nach Kane) ist ein Plagiat des Werkes von Govindarāja. Weitere Kommentare stammen von Rāghavānanda (nach 1400, wohl erst 16.—17. Jh.), von Nandanācārya, einem Südinder (17.—18. Jh.) und von Rāmacandra (modern). Endlich gibt es noch einen anonymen Kommentar namens Ṭippaṇa von geringer Bedeutung. Eine Anzahl von Kommentaren ist ferner nur aus Zitaten bekannt.

8. **Die Viṣṇusmṛti**[2]) wird in ihrer heutigen Gestalt allgemein frühestens in das 3. Jh. n. Chr. gesetzt.[3]) Es ist nachgewiesen, daß sie die

[1]) Vgl. Bühler, SBE. XXV, p. CXIX ff. Jolly, RS, S. 31 f. Winternitz, GIL. III, 494. Kane, HDh, p. 157, 268—275, 309—315, 359—363.

[2]) Herausgegeben von J. Jolly mit Auszügen aus dem Kommentar des Nandapaṇḍita, Bibl. Ind., Calcutta 1881. Übersetzt von demselben in SBE. VII.

[3]) Jolly, SBE. VII, p. XXXII. RS, S. 7. Winternitz, GIL. III, 482. Hopkins, CHI, p. 279. McKenzie, Hindu Ethics, Oxford 1922, p. 40 setzt sie ins 2. Jh. n. Chr. Kane, HDh, p. 69 vermutet, daß die viṣṇuitische Überarbeitung lang nach der Y. und dem 3. Jh. n. Chr. erfolgt ist, während die älteren Bestandteile aus der Zeit von 300—100 v. Chr. stammen können.

viṣṇuitische Bearbeitung eines alten Dharmasūtra der nordindischen Kāṭhakaschule des schwarzen Yajurveda darstellt.[1]) Sie ist in Sūtra, mit Versen (Śloka, auch Triṣṭubh) vermischt, abgefaßt; Jolly vergleicht sie darin mit dem Va.;[2]) es besteht aber doch ein wesentlicher Unterschied: Im Va. und ebenso B. und Ā. sind die metrischen Stellen im Text eingestreut und in der Regel als Zitate gekennzeichnet, in der Vi. dagegen stehen sie in der Regel am Schluß der Kapitel, sind nur selten im Text eingestreut und sind keine Zitate. Mit dieser stilistischen Eigentümlichkeit erinnert die Vi. lebhaft an das Kauṭilīya-Arthaśāstra. Jolly hat jüngere Bestandteile der Vi. mit ziemlicher Sicherheit nachgewiesen.[3]) Ob aber speziell im Abschnitt über P. der nach Auslassung der von Jolly als jünger bezeichneten Stellen (die Worte *atipātaka* und *prakīrṇaka* in XXXIII, 3 bzw. 5; ferner XXXIV, XLII, XLIII, 32—45; XLVII, 10; XLIX; LIV, 18—22) verbleibende Text als im wesentlichen mit dem Kāṭhakadharmasūtra übereinstimmend angesehen werden kann, halte ich für mehr als zweifelhaft. Einerseits ist die Darstellung der P. in der Vi. einschl. der obigen inhaltlich jüngeren Stellen sehr systematisch, so daß es an und für sich gewagt erscheinen muß, überhaupt von Interpolationen zu sprechen; andrerseits weist auch der nach Ausscheidung der genannten Stellen verbleibende Text so viele Eigentümlichkeiten gegenüber den entsprechenden Abschnitten der übrigen Dharmaliteratur auf, daß es aussichtslos erscheint, selbst etwa durch Annahme weiterer Interpolationen den Text des Kāṭhakadharmasūtra für diesen Abschnitt wiederherstellen zu wollen. Ich hebe hier nur als besonders schlagend das vollständige Fehlen der in allen übrigen älteren Dharmawerken vorgeschriebenen tödlichen P. mit Ausnahme von LII, 2 und der (von Jolly ausgeschiedenen und inhaltlich sicher jüngeren!) Stelle XXXIV, 2 hervor. Mehr wird sich weiter unten aus der Darstellung der P. ergeben.

Die Lehre von den P. wird in der Vi. in den Kap. XXXIII—LVII behandelt. Sie läßt sich kurz folgendermaßen gliedern: XXXIII—XLII Sündenregister, wobei in den jeweils am Schlusse eines Kapitels stehenden Versen bereits P. für die betreffende Sündenklasse angegeben werden, die mit den später angeführten nicht immer übereinstimmen. XLIII—XLV über den Karmavipāka; XLVI—XLIX über besondere Sühnezeremonien; L lehrt die P. für Tötung und Verletzung; LI für Essen verbotener Speisen; LII für Diebstahl; LIII für verbotenen geschlechtlichen Verkehr; LIV für mannigfache Sünden; LV für geheime Sünden; LVI über

[1]) Vgl. Jolly, Das Dharmasûtra des Vishṇu und das Kâṭhakagṛihyasûtra, Sitzungsber. d. kgl. bayr. Ak. Wiss. 1879, I. Philos.-philol.-hist. Cl. Bd. II. 1, S. 22 ff. SBE. VII, p. XII. RS, S. 7. Winternitz a. a. O. Kane, HDh, p. 60, 68 f. — Ich halte daran trotz der Skepsis Meyer's (Rechtsschriften S. 195 f., 246 ff.) fest.

[2]) SBE. VII, p. XVII. Kane, HDh, p. 62.

[3]) SBE. VII, p. XXVII ff. Winternitz, GIL. III, 483 A. Kane, HDh, p. 63 ff.

reinigende Texte; LVII über Ausgestoßene u. dgl. In keinem der älteren Dharmawerke ist die P.-Lehre so übersichtlich und einheitlich angeordnet wie in der Vi.

Zur Vi. besitzen wir einen Kommentar „Vaijayantī", der von Nandapaṇḍita 1622/23 in Benares verfaßt ist. Er beruft sich bereits auf frühere Kommentare.[1])

9. Die Yājñavalkyasmṛti[2]) wird in ihrer heutigen Gestalt ins 3.—4. Jh. n. Chr. gesetzt.[3]) Sie gilt als Versifikation eines zum weißen Yajurveda gehörenden Dharmasūtra,[4]) dessen Heimat im Osten Indiens, in Videha zu suchen ist.[5]) Die heutige Y. weist zahlreiche Übereinstimmungen mit dem M. und der Vi. auf,[6]) was bei dem chronologischen Verhältnis dieser Werke nicht verwunderlich zu sein braucht. Für die Entstehungsgeschichte der Y. sind von Bedeutung das Agnipurāṇa, wo sich das II. Buch der Y. vorfindet, und das Garuḍapurāṇa, welches das I. und III. Buch der Y. enthält. Losch

[1]) Jolly, SBE. VII, p. XXXII ff. RS, S. 33. Kane, HDh, p. 70.

[2]) Herausgegeben und übersetzt von A. F. Stenzler, Berlin—London 1849. Mit dem Kommentar des Aparārka herausg. 1903/04 in den ĀnSS. No. 46. Mit dem Kommentar des Viśvarūpa herausg. von T. Gaṇapati Śāstrī, TrivSS. No. 74 und 81, Trivandrum 1922/24. Mit der Mitākṣarā herausg. von Vāsudev Lakṣman Śāstrī Paṇśīkar, 3. Aufl., Bombay 1926. Eine Ausgabe von Nārāyaṇa Śāstrī Khiste mit der Mitākṣarā und dem Vīramitrodaya erschien in den Chowkhambā SS. Benares 1930. Die wichtigste Neuausgabe mit den Paralleltexten des Agni- und Garuḍapurāṇa ist die von H. Losch, Die Yājñavalkyasmṛti. Ein Beitrag zur Quellenkunde des indischen Rechts, Leipzig 1927. Eine Übersetzung der Y. samt der Mitākṣarā und dem Kommentar des Bālambhaṭṭa aus der Feder von Śrīśa Chandra Vidyārṇava erscheint in den Sacred Books of the Hindus (bisher erschien Book I. The Āchāra Ādhyāya. SBH. vol. XXI. Allahabad 1918). — Die Zitierung in dieser Arbeit folgt wie üblich der Stenzler'schen Ausgabe.

[3]) Jolly, RS, S. 21. Winternitz, GIL. III, 498. Hopkins, CHI, p. 279 f. R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems (Grundriß der indo-arischen Philologie III, 6), Straßburg 1913, p. 148, wollte die Y. ins 6. Jh. n. Chr. setzen, Śrīśa Chandra Vidyārṇava a. a. O. p. XVIII erst ins 7. Jh. n. Chr. Nur T. Gaṇapati Śāstrī hielt a. a. O. p. VI die Y. für älter als Kauṭilya, den er ins 4. Jh. v. Chr. setzte. Vgl. Losch a. a. O. S. XIV ff. Kane, HDh, p. 183—187, befürwortet die beiden ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung, Jayaswal, Manu and Yâjñavalkya, p. 59 ff., die Zeit 150—200 n. Chr.

[4]) Jolly, SBE. VII, p. X. Bühler, SBE. XIV, p. XIX. Caland, Altindischer Ahnenkult, Leiden 1893, S. 127 ff. Jolly, RS, S. 21. G. B. Beaman, On the Sources of the Dharma-Śāstras of Manu and Yājñavalkya, p. 6 ff. Winternitz, GIL. III, 497. Vgl. meinen Beleg in IP. I, 1929, 96 f. — Hingegen äußert sich Kane, HDh, p. 181 ff. ziemlich ablehnend, ebenso Jayaswal a. a. O. p. 58 f.

[5]) Johaentgen, Über das Gesetzbuch des Manu, Berlin 1863, S. 112. Jolly, RS, S. 21. Winternitz a. a. O. Hopkins, CHI, p. 279 f. — Allerdings hielt Hopkins die Y. für eine Kondensation des M. und griff damit auf die Stenzler'sche Ansicht (a. a. O. S. IX) zurück. Für den Verfasser der Bearbeitung hielt er einen gelehrten Paṇḍit zu Mithilā. Nares Chandra Sen Gupta a. a. O. p. 56 hält die Y. für eine ähnliche Kompilation wie das M.

[6]) Jolly, RS, S. 19 f. Kane, HDh, p. 180.

hat in seiner Ausgabe[1]) mittels sachlicher und stilistischer Gründe nachzuweisen versucht, daß das GP. (Kap. 93—106) eine ältere Fassung der Y. bewahrt hat. Daß aber das GP. in allen Einzelheiten einen ursprünglichen Text der Y. bietet,[2]) halte ich für nicht erwiesen.[3]) Gerade in der Lehre von den P. weist das GP. gegenüber unserer Y. eine Anzahl von Auslassungen bei Stellen auf, deren Parallelen in fast allen älteren Dharmawerken und sogar in der vedischen Literatur zu finden sind, so daß sie sich nicht aus der Y. ausscheiden lassen. Ich werde weiter unten bei der Zitierung der betr. Y.-Stellen auf die Sache zurückkommen; jedenfalls zwingt dies dazu, dem Text des GP. gegenüber Vorsicht obwalten zu lassen. Meyer, der in seiner Abhandlung „Gesetzbuch und Purāṇa", Breslau 1929, die These Losch's gänzlich verwirft, hält[4]) die Y. für durchaus jünger als das M. und älter als die Vi. Doch kann man bei vielen Übereinstimmungen des M. und der Y. auch letztere für den gebenden Teil halten.

Die folgende Einteilung der Lehre von den P. in der Y. zeigt, daß sie auch hier wieder recht einheitlich angeordnet ist: Y. III, 206—225 über den Karmavipāka, 226 allgemeine Bestimmung, 227—242 Sündenregister (mit Ausnahme von 233 b, wo eine weltliche Strafe vorgeschrieben wird), 243—261 P. für die *mahāpātaka* und verwandten Sünden, 262—276 für die *upapātaka*, bes. Tötung und Verletzung, 277—293 für verschiedene Sünden (auch Portenta), 294—301 allgemeine Bestimmungen, 302—312 P. für geheime Sünden, 313—314 über sittliche Gebote, 315—328 über besondere Sühnungen.

Von den Kommentaren zur Y. ist der älteste die Bālakrīḍā des Viśvarūpa, den Jolly um 1050 n. Chr., T. Gaṇapati Śāstrī 800 n. Chr. oder früher setzte.[5]) Die berühmte Mitākṣarā des Vijñāneśvara wird fast allgemein um die Wende des 11. zum 12. Jh. datiert,[6]) nach Ś. Ch. Vidyārṇava aber ist sie nicht früher als im 14. Jh. entstanden.[7]) Weitere Kommentare sind der von Aparārka (12. Jh.), ferner die Dīpakālikā von Śūlapāṇi (zwischen 1375 und 1460) sowie Mitramiśra's Vīramitrodaya (um 1625).[8])

[1]) Die Einleitung zur Losch'schen Ausgabe ist vorher gesondert (mit wenigen Abweichungen) als Dissertation „Die Yājñavalkyasmṛti verglichen mit den Parallelen des Agni- und Garuḍapurāṇa", Bonn 1927, erschienen.

[2]) So Losch in seiner Ausg., S. V und LVII. Vorsichtiger auf S. LIX.

[3]) Vgl. meine Besprechung in IP. I, 89—97, bes. S. 96; A. B. Keith, A History of Sanskrit Literature, Oxford 1928, p. XIX f. Sehr skeptisch ist auch Kane, HDh, p. 173 ff., der aber Losch nicht kennt.

[4]) Rechtsschriften, S. 139 ff.

[5]) Jolly, NGGW. Phil. hist. Kl. 1904, S. 405. Y. ed. T. Gaṇapati Śāstrī, p. IV. Kane, HDh, p. 261 ff. datiert sein Werk um 800—825.

[6]) Jolly, RS, S. 32. Winternitz, GIL. III, 499. Kane, HDh, p. 289 f.

[7]) SBH. XXI, p. XIX.

[8]) Jolly, RS, S. 33. Winternitz, GIL. III, 500 A. Kane, HDh, p. 332 ff., 395 f., 446.

10. Der Vaikhānasadharmapraśna[1]) kommt für diese Arbeit nicht in Betracht, da er keinen Abschnitt über P. enthält.

11. Das Mahābhārata widmet der Lehre von den P. mehrere Kapitel des XII. und XIII. Buches, nämlich XII, 32 (*prāyaścittavidhi*), 33 (*prāyaścittopākhyāna*), 34, 35 und 165 (*prāyaścittīya*) und XIII, 136 (*prāyaścittavidhi*). Auch ein Teil von XII, 36 beschäftigt sich mit P.[2]) Das an diesen Stellen gebotene Material steht inhaltlich zum Teil der Darstellung des M. nahe, teilweise aber hat es in der älteren Dharmaliteratur überhaupt keine Parallelen; auch befindet es sich meist in einem Zustande heilloser Verwirrung, sodaß es für historische Zwecke nur wenig brauchbar ist. Es soll daher hier nur mit Vorsicht verwendet werden.

Ehe wir von den Quellen unserer Darstellung Abschied nehmen, muß noch einigen allgemeinen Bemerkungen über ihre historische Verwendbarkeit Raum gewährt werden.

a) Wir haben bereits bei den allgemeinen Gliederungen der P.-Lehren in den einzelnen Dharmawerken einen Einblick gewonnen, wie sich in diesen öfter ein Mangel an Systematik — wirre Anordnung, Wiederholungen und Widersprüche — kundgibt, der im allgemeinen Überarbeitungen oder schlechter Überlieferung der Quellenwerke zugeschrieben werden muß. Die sich daraus dann ergebende Fehlerquelle läßt sich aber mit Hilfe der von diesem Mangel freien Werke wenigstens einigermaßen beseitigen. Schwierig ist aber die Interpretation unserer Quellen in jenen Fällen, wo für eine Sünde mehrere P. schwerster und leichtester Natur angeführt werden, die einfach durch *vā* aneinandergereiht sind. G. Strehly[3]) hat die Ansicht ausgesprochen, daß es sich bei diesen verschiedenen Sühnezeremonien für eine Sünde um den Niederschlag verschiedener Zeiten handelt oder aber daß der Verfasser (in dem von Strehly besprochenen Falle der Verfasser des M.) verschiedene im Umlaufe befindliche Ansichten erwähnte[4]) und zum Schluß dann seine Meinung kundgab, wobei die Hervorhebung dieser als der seinigen aus metrischen Gründen unterblieben wäre. Strehly hätte die zweite Vermutung vielleicht nicht ausgesprochen, wenn er etwas Aufmerksamkeit den Parallelstellen in der übrigen Dharmaliteratur gewidmet hätte. Ansichten anderer Schulen pflegen gewöhnlich

[1]) Herausg. von T. Gaṇapati Śāstrī, TrivSS. Nr. XXVIII, Trivandrum 1913; von K. Rangachari, Ramanujachari Oriental Institute Publications Vol. II, Madras [1929]. Zusammen mit dem Gṛhyasūtra herausgegeben und übersetzt von W. Caland, Vaikhānasasmārtasūtram, u. zw. der Text in Bibl. Ind. Work No. 242, Calcutta 1927, die englische Übersetzung in Bibl. Ind. Work No. 251, Calcutta 1929. Vgl. Bloch, Über das Gṛhya- und Dharmasūtra der Vaikhānasa, Leipzig 1896.

[2]) Zitiert wird nach der Bombayer Ausgabe.

[3]) In der Einleitung zu seiner Übersetzung des M., p. XIV f.

[4]) Ähnlich schon Bühler, SBE. XXV, p. XXIV: „He (sc. Manu) merely places conflicting opinions side by side without indicating that they belong to different authorities . . ."

als solche bezeichnet zu werden (mit Namensnennung oder mit *ity eke*) und mehrere schwere und leichte P. für eine Sünde finden sich in bestimmten Fällen in allen älteren Dharmawerken mit fast genauer sachlicher Übereinstimmung, es kann also nicht immer eines von ihnen die Ansicht eines Lehrers darstellen. Hingegen verdient Strehly's erste Vermutung der ursprünglichen zeitlichen Verschiedenheit derartiger miteinander kollidierender Sühnezeremonien Beachtung; ist es doch in ganz besonderem Maße Gewohnheit der Inder, alte Gebräuche als heilig und daher unantastbar zu betrachten und wenigstens „auf dem Papier" durch die Zeiten mitzuschleppen.[1])

b) Wenn wir uns die Übersetzungen der einschlägigen Dharmaliteraturstellen von Bühler und Jolly (in den SBE.) ansehen, so merken wir freilich wenig von diesem Nebeneinandersetzen verschiedener Sühnungen für eine Sünde. Dies beruht darauf, daß die genannten Übersetzer den Text nicht in seiner eigentlichen Gestalt wiedergeben, sondern meist so, wie ihn die indischen K o m m e n t a t o r e n interpretieren.[2]) Diese haben die Sache freilich sehr einfach angepackt. Sie interpretieren zu jedem der verschiedenen, für eine Sünde vorgeschriebenen P. bestimmte Umstände in den Text hinein, wobei aber, wenn es mehrere Kommentare zu einem Text gibt, diese untereinander sogar in bezug auf grundlegende Umstände des Tatbestandes der Sünden ganz widersprechende Ansichten hegen.[3]) Schon Bühler hat anerkannt, daß die Kommentare in ihren Ansichten meist irregegangen sind,[4]) ohne aber die Folgerungen für seine Übersetzung zu ziehen. Hingegen rechtfertigt Jolly[5]) seine Zustimmung zu den Erklärungen des Kommentars (nämlich daß bei bestimmten Sühnungen zu den Sünden „absichtlich" oder „unabsichtlich" zu ergänzen sei) damit, daß sich an einigen Stellen des Smṛtitextes selbst eine Berücksichtigung der

[1]) Bereits B. W. Leist, Altarisches Ius Gentium, Jena 1889, S. 331 betonte in seiner Darstellung der P., daß es „indische Art ist, Altes nicht aufzugeben, sondern nur zurücktreten zu lassen neben Neuem". Vgl. auch B. Heimann, Studien zur Eigenart indischen Denkens, Tübingen 1930, S. III, 258.

[2]) Dies ist umso bedauerlicher, als ja diese Übersetzungen gerade dem Rechtshistoriker, Religionswissenschaftler u. dgl., der n i c h t Indologe ist, derzeit als einzige Grundlage für seine Forschungen bzgl. Indiens dienen. Die auf den Kommentaren beruhenden Ergänzungen des Textes sind zwar stets eingeklammert, für diese Unterscheidung bringt aber der Nichtindologe in der Regel wenig Verständnis auf. Daher ist auch die obenerwähnte Leist'sche Darstellung, die auf den SBE. beruht, verfehlt. Eine neue, texttreue Übersetzung der älteren Dharmawerke wäre daher sehr wünschenswert.

[3]) So bemerkt z. B. Sarvajñ. zu M. XI, 75, daß der *aśvamedha* zur Sühnung eines Königs diene, der zwar absichtlich, aber in nicht unehrenhafter Handlungsweise einen Brahmanen getötet hat. Dagegen ist nach Medh. (zu XI, 78), Kull. und Rāgh. dieses P. zur Sühnung einer unabsichtlichen, von einem Mitglied der 3 obersten Kasten vollführten Brahmanentötung bestimmt.

[4]) SBE. XXV, p. XXIV.

[5]) SBE. VII, p. XXXV, n. 4.

Absicht finde, dies also an anderen Stellen nach dem Kommentar aus anderen Smṛti ergänzt werden dürfe; freilich sei der Kommentar bisweilen zu weit gegangen, in welchem Falle seine Erklärung bei der Übersetzung nicht berücksichtigt wird. Besonders arg haben es die Kommentare zu den im Sūtrastil abgefaßten Dharmatexten getrieben, indem sie in jedes vom Sinn nicht unbedingt geforderte *ca* oder *vā* irgendeinen weiteren neuen Tatbestand hineininterpretieren.[1]) Selbst Jolly a. a. O. p. XXXVI gibt zu, daß es fraglich ist, ob die Erklärung des Kommentators immer richtig ist, und daß die Interpretation oft auf modernen Smṛti beruht, erkennt aber damit die Notwendigkeit einer wenigstens analogen Interpretation grundsätzlich an, offenbar von dem Gesichtspunkte, daß im Sūtra jedes Wort eine bestimmte materielle Bedeutung haben soll. Der Sūtrastil der Dharmawerke hält aber diesen strengen Maßstab m. E. nicht aus; dann braucht aber ein *ca, vā* u. dgl. keine andere Bedeutung als die der syntaktischen Koordination zu haben. Was aber die den Sünden unterlegten besonderen Umstände (Absicht u. dgl.) anbelangt, so beweisen, glaube ich, gerade die Stellen, wo schon im Text des Dharmaśāstra solche Umstände hervorgehoben werden, daß sie an den übrigen Stellen nicht zu ergänzen sind; denn warum wären sie dann an einer Stelle angeführt, an der anderen aber nicht? Freilich, wenn wir die schon oben festgestellte Systemlosigkeit mancher Dharmaśāstra in Betracht ziehen, könnte auch ein solches unregelmäßiges Hervorheben der bei der Festsetzung des P. zu berücksichtigenden Umstände dem allgemeinen Mangel an Einheitlichkeit zugeschrieben werden. Auch dann aber können uns die Kommentare nicht weiterhelfen. Es heißt jede h i s t o r i s c h e Methode mit Füßen treten, wenn man auf Grund so junger Quellen, wie es die indischen Kommentare im Vergleich zur älteren Dharmaliteratur sind — die dazu einander oft widersprechen, wohl infolge der zeitlich und örtlich verschiedenen Praxis, und die auf Schritt und Tritt das Bestreben verraten, in die ältere Literatur die in der Zwischenzeit mächtig ausgebildete Kasuistik hineinzuinterpretieren —, eben diese ältere Literatur in e x t e n s i v e r Weise interpretiert. Die Angaben der Kommentare sind für die historische Entwicklung der Lehre von den P. im Mittelalter sehr wertvoll. Für die Erklärung der älteren Dharmaliteratur aber dürfen sie nur bei besonders schwierigen Stellen und auch da nur subsidiär herangezogen werden.

c) Als Erklärung für die beim Vergleichen der P.-Bestimmungen der einzelnen Dharmawerke untereinander sich äußernden Verschiedenheiten darf nicht immer unbedingt ein zeitlicher Unterschied und somit eine historische Entwicklung angenommen werden, sondern es hat auch die g e o g r a p h i s c h e Verschiedenheit des Entstehungsortes der betreffenden Quellen Berücksichtigung zu finden.[2])

[1]) Z. B. Har. zu G. XXI, 9.

[2]) Ähnlich Meyer, Rechtsschriften, S. 39 f.

d) A. Hillebrandt hat RL, S. 1 die Ansicht ausgesprochen, daß „die Dharmasūtra und Dharmaśāstra keine Erfindung spekulativer Rechtsgelehrten sind, sondern im wesentlichen altes Gewohnheitsrecht und alte Sitten kodifizierten". Etwas skeptischer äußerte sich Jolly, RS, S. 2, nämlich daß „die Lust zu theoretisieren und das Standesinteresse die Brahmanen bei ihrer juristischen Schriftstellerei sehr stark beeinflußt haben, so daß man ihre Gesetzesvorschriften nicht ohne Kritik hinnehmen darf". Den Gegenpol zur Ansicht Hillebrandt's finden wir bei H. v. Glasenapp:[1]) „Wenn die Lehren der Dharma-Shâstras ihrem Wesen nach auch mehr die idealen Konstruktionen und Forderungen priesterlicher Theoretiker gewesen, denn aus der Praxis hervorgegangen sein mögen . . .". Ich glaube, daß sich diese Frage nicht durch eine allgemeine Formel lösen läßt, sondern nur von Fall zu Fall und da in verschiedener Weise. Es kann wohl kaum behauptet werden, daß alles, was in den Dharmatexten steht, erfunden ist; sicher stellt Vieles die Kodifizierung von Sitten und Gewohnheitsrecht dar. Aber ebenso sicher haben es sich die den Dharma in den Schulen lehrenden Brahmanen nicht entgehen lassen, diese Sitten und dieses Gewohnheitsrecht zu beeinflussen, indem sie zu den aus dem Leben ihrer Zeit herausgegriffenen Vorschriften neue hinzufügten. Wie weit diese neuen Bestimmungen in der Praxis zur Geltung kamen, war eine Machtfrage; es wird dies in stärkerem oder schwächerem Maße der Fall gewesen sein, je nachdem die Gewalt des Herrschers schwach oder stark war. Für die historische Verwendbarkeit der Quellen unserer Darstellung ist dies jedoch nicht von wesentlicher Bedeutung; es genügt, daß ihre Urheber den Willen, für die Praxis gültige Vorschriften zu geben, und auch die Berechtigung dazu hatten. Das erstere wird niemand bezweifeln. Das letztere gilt zwar nicht für die Dharmaliteratur im ganzen, wohl aber für die Sühnezeremonien zur Befreiung von Sünden; auf diesem rein religiösen Gebiet kann niemand den Brahmanen das Recht, Vorschriften zu erlassen, absprechen. Ob diese auch praktisch zur Ausführung gelangten, kommt für den Historiker erst in zweiter Linie in Betracht. Es war immer und ist auch heute noch so, daß unter der großen Zahl von erlassenen Gesetzen, Verordnungen und Kundmachungen viele nur auf dem Papiere bleiben; trotzdem wird sie der Rechtshistoriker nie als ideale Konstruktion oder Theorie verwerfen.

[1]) Der Hinduismus, München (1922), S. 192.

III. DER TERMINUS „*PRĀYAŚCITTA*".

Der Terminus technicus, den die Inder zur Bezeichnung der Sühnezeremonien verwendeten und bis heute verwenden, lautet „*prāyaścitta*" n., bzw. „*prāyaścitti*" f. Ein Blick auf die Verteilung dieser beiden Formen in der ältesten indischen Literatur zeigt deutlich, daß „*prāyaścitti*" die in älterer Zeit gebräuchliche Form war.

Die Form „*prāyaścitti*" findet sich nicht im Ṛgveda. Ihr ältestes Vorkommen scheint AV. XIV, 1, 30 zu sein; AV. XIV, 1 ist ein Hochzeitshymnus und entspricht ṚV. X, 85, dem bekannten Sūryāsūkta; die Strophe 30 ist gegenüber dem Ṛgvedahymnus ein Zusatz und findet sich in keinem anderen Text.[1]) Es läßt sich also nichts Sicheres bezüglich des Alters dieser Stelle erschließen. Weiter findet sich unser Wort bereits ganz üblich und häufig in den liturgischen Saṃhitā des Yajurveda (K., KapKS., MS., TS., VS.), ferner ganz allgemein in den Brāhmaṇa, im TĀ., in den Śrautasūtra und noch recht häufig in den Gṛhyasūtra.[2]) Auffallend ist, daß es nicht im SVB. vorkommt. In der Dharmaliteratur findet sich „*prāyaścitti*" nur noch im alten Teile des B. (II, 1, 2, 24. 36; II, 2, 4, 12); ferner B. III, 10, 18 und Va. XXII, 16, welche zwei Stellen G. XIX, 20 entlehnt sind, wobei aber unser G.-Text °*prāyaścittam* liest (vgl. oben S. 11). Endlich finden wir die Form „*prāyaścitti*" noch bei Patañjali zu Pāṇini VI, 1, 157.[3])

Die Form „*prāyaścitta*" n.[4]) hingegen läßt sich aus den liturgischen Saṃhitā noch nicht belegen. Sie taucht zum ersten Male in den Brāhmaṇa auf (Kauṣītaki-B. V, 9; VI, 12 etc.; ŚB. XII, 4, 1, 6; 4, 2, 6; Ṣaḍv. B. I, 6; Ṣaḍv. B. V, 3 ist *prāyaścitta* Adjektiv). In den Śrauta- und Gṛhyasūtra ist sie bereits allgemein üblich und verdrängt immer mehr die Form „*prāyaścitti*".[2]) Im SVB. und in der Dharmaliteratur außer den obengenannten Stellen im B. und Va. ist sie nurmehr die allein übliche.

[1]) Vgl. Atharva-Veda Saṁhitā, transl. by W. D. Whitney, revised and edited by Ch. R. Lanman (Harvard Oriental Series vol. 7. 8.), Cambridge, Mass., 1905, vol. II, p. 745.

[2]) Vgl. PW.; Macdonell-Keith, Vedic Index of Names and Subjects, London 1912; A. F. Stenzler, Wortverzeichnis zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâṅkhâyana und Gobhila, Leipzig 1886, sowie die event. Wortverzeichnisse in den Ausgaben der einzelnen Texte, überall s. v. *prāyaścitti*.

[3]) Die Mandlik'sche Ausgabe des M. liest I, 116 „*prāyaścittividhi*", was wohl nur ein Druckfehler für „*prāyaścittavidhi*" ist, da sich „*prāyaścittividhi*" durch kein MS. (vgl. die ed. Jolly, S. 288) belegen läßt und auch die Kommentare bei Mandlik insgesamt „*prāyaścittavidhi*" lesen.

[4]) Mbh. V, 33, 116 ist es m., aber wohl nicht metrisch (pw.), sondern die Stelle ist verdorben.

Ein Bedeutungsunterschied zwischen „*prāyaścitti*“ und „*prāyaścitta*“ läßt sich nicht feststellen. Regelmäßig ist die Bedeutung beider Formen als Substantiv durch „Sühnung“, „Gutmachung“, „Sühnezeremonie“ wiederzugeben.[1]) Das Wort bezeichnet das Mittel, durch welches die als das Wesen der Sünde, des Unfalls und des Unheils angesehene schädliche Substanz beseitigt wird; dies zeigen schon die weiter unten angeführten Synonyma, die für *prāyaścitta(°i)* Verwendung finden. Dieselbe Bedeutung inhäriert unseren Worten auch in der adjektivischen Verwendung sowie allen nominalen und verbalen Ableitungen von *prāyaścitta(°i)*.[2])

Schwieriger ist die Etymologie von *prāyaścitta(°i)*. Es ist natürlich klar, daß es sich um ein Kompositum handelt, dessen beide Glieder „*prāyas*“ und „*citta*“ bzw. „*citti*“ lauten. Aber belegbar ist nurmehr die einheitliche Bedeutung „Sühnung“. Daß das Wort bereits an der wohl ältesten Belegstelle AV. XIV, 1, 30 eine so einheitliche Bedeutung hatte, daß es gar nicht mehr als Kompositum gefühlt wurde, beweist der Padapāṭha zu dieser Stelle, wo *prāyaścitti* ungetrennt bleibt.[3]) Erst die späteren Grammatiker haben das Wort wieder als Kompositum erkannt.

Der indische Grammatiker Patañjali sagt in seinem Mahābhāṣya zu Pāṇini VI, 1, 157: „*prāyasya citticittayoḥ sud askāro vā . prāyaścittiḥ, prāyaścittam* — bei *prāya* tritt vor *citti* und *citta* ein *s* an oder es ist ein *as*-Stamm anzunehmen, (z. B.) *prāyaścittiḥ, prāyaścittam.*“ Er nimmt also als Vorderglied unseres Kompositums „*prāya*“ m. an, welches Wort nach pw. 1. „Lauf“; 2. „Auszug“ (zum Kampf); 3. „Auszug aus dem Leben“, „das dem Tode Entgegengehen“, „das Suchen des Todes“, insbesondere durch Enthaltung von Nahrung; 4. „Mehrheit“, „Hauptbestandteil“ bedeutet (die weiteren ebendort angeführten Bedeutungen kommen hier auf keinen Fall in Betracht). Für „*citti*“ und „*citta*“ gibt das pw. zahlreiche Bedeutungen, von welchen hier nur „Denken“, „Absicht“, „Vorsatz“ in Betracht kommt. Über die besondere Bedeutung dieser Einzelbestandteile

[1]) Auch zu dieser Regel gibt es Ausnahmen. Kauś. VIII, 16 dient *prāyaścitti* als Eigenname einer als Beruhigungsmittel gegen Unheil verwendeten Pflanze. Man hat einfach das Wort für den Zweck, dem die Pflanze diente, nämlich Sühne, zur Benennung des Mittels verwendet. Hingegen hat *prāyaścitta* eine sehr sonderbare Bedeutung Mbh. III, 168, 67 f. Dort bezeichnet es eine der 5 Kampfarten (*vidhi*), als da sind: *prayoga, upasaṃhāra, āvṛtti, prāyaścitta, pratighāta*, die Arjuna in Indras Himmel kennen gelernt hat. Nīlak. erklärt es mit *astrāgninā dagdhānām anāgasāṃ punarujjīvanam*, also Wiederbelebung. Es handelt sich jedenfalls um eine Zauberhandlung, deren näheres Wesen uns vorläufig aber ganz unklar ist. Vgl. G. Tr. Date, The Art of War in Ancient India, London 1929, p. 76 f.: „In *daivika* warfare charms and spells are used“, was auf Śukranītisāra (ed. by G. Oppert, Madras 1882) IV, 7, 220: „*mantrāstrair daivikaṃ yuddhaṃ ... īritam*“ beruht. Doch s. auch Kauṭ. Aś. XIII, 2.

[2]) Vgl. PW., pw., s. v. In späterer Zeit findet sich auch noch die Form „*prāyaścetana*“ n. (vgl. pw. und R. Schmidt's Nachträge hierzu).

[3]) Vgl. Whitney-Lanman a. a. O.

in unserem Kompositum sowie über ihr syntaktisches Verhältnis zueinander sagt aber Patañjali nichts.

Der Kommentator Yājñikadeva zu Kāty. Śr. XXV, 1, 1 bemerkt zu *prāyaścitta*: „*prāyo vināśaḥ vidhyatikramajanito doṣaḥ . citī saṃjñāna ity asya dhātoś cittam anekārthatvād dhātoḥ saṃdhānaṃ cittam ity ucyate. prāyasya cittaṃ prāyaścittam. vinaṣṭasya karmaṇaḥ saṃdhānam ity arthaḥ. prāyasya citticittayoḥ sudāgamo (Pāṇini° 6, 1, 157)*[1]) *lakṣaṇāt.*“ Auch er zerlegt es nach Patañjali in *prāya* und *citta; prāya* erklärt er durch *vināśa* „Zugrundegehen“ und versteht darunter einen durch Übertretung einer Vorschrift entstandenen Fehler; *citta* erklärt er durch *saṃdhāna* „Vereinigen“, „Zusammenheilung“.[2]) Die Grundbedeutung des Kompositums wäre nach ihm „Zusammenheilung eines vernichteten Werkes“.

Eine etwas andere Erklärung findet sich in der späteren Dharmaliteratur. Ein in der Mandlik'schen Ausgabe des M. zwischen XI, 47 und 48 angeführter, interpolierter Śloka lautet: „*prāyo nāma tapaḥ proktaṃ, cittaṃ niścaya ucyate, tapo niścayasaṃyuktaṃ prāyaścittam iti smṛtam* — *prāya* nämlich ist als Askese verkündet, *citta* wird ein bestimmtes Vorhaben genannt, Askese, mit einem bestimmten Vorhaben verbunden, ist das *prāyaścitta* — so ist es überliefert.“[3])

Eine weitere Erklärung gibt Sāyaṇa zu SVB. I, 5, 1: *prāya* soll „Eintritt der Unterlassung einer vorgeschriebenen Pflicht“ *(vihitadharmākaraṇasya prāptiḥ), citta* oder *citti* „Erkennen“ *(jñāna)* bedeuten.

Es würde zu weit führen, alle indischen Erklärungen von *prāyaścitta* zusammenzustellen, die doch nur meist im Dunkeln herumtappen und bei welchen von Etymologie in der Regel wenig zu verspüren ist.[4]) Von euro-

[1]) So ist 6, 1, 147 in Webers Ausgabe des Kāty. Śr. zu berichtigen.

[2]) Zu dieser Erklärung vgl. die Bedeutung des Desiderativs von $\sqrt{cit}$ „beabsichtigen“, „sorgen für“, „heilen“. — Weber, Omina und Portenta (Abh. d. kgl. Ak. Wiss. Berlin 1858), Berlin 1859, S. 319, bemerkte zu dieser Erklärung Yājñikadevas: „$\sqrt{cit}$ wäre also hier statt $\sqrt{ci}$ (τιω) verwendet und *(prâyaç)citta, (prâyaç)citti* entspräche dem gr. τισις!“ Für eine solche Annahme ist aber doch keine Grundlage vorhanden.

[3]) Der gleiche Vers wird nach PW. (unter *prāyaścitta*) im Śabdakalpadruma dem Aṅgiras („Verfasser“ einer Smṛti) zugeschrieben. Er findet sich weiter mit Varianten (für den Sinn unwesentlich) bei Har. zu G. XIX, 3, bei Mādhava in der Einleitung zum 4. Adhyāya der Parāśarasmṛti, bei Sāy. zu SVB. I, 5, 1 und laut Burnells Bemerkung zu dieser Stelle in der Uttarāṅgirasa-smṛti II, 1. Auch bei Hemādri soll er nach Apte's Sanskrit Dictionary, p. 775 vorkommen.

[4]) Der Kuriosität halber sei noch ein Zitat aus einer Smṛti erwähnt, das sich in der Tattvabodhinī, dem Kommentar zur Siddhāntakaumudī, dem bekannten Kommentar zu Pāṇini, findet. T. zitiert zu S. 1071 (ad Pāṇ. VI, 1, 157): *prāyaḥ pāpaṃ vijānīyāc cittaṃ tasya viśodhanam.* Eine Bemerkung erübrigt sich wohl. — v. Negelein, Atharvaprāyaścittāni, S. XI, vermerkte noch: „Eine spielende Etymologie des Wortes (sc. *prāyaścitti*) gibt z. B. Kāty. Śr. S. 25. 1. 2.“ Dieses Sūtra lautet: *codanā vākālaśabdāt.* v. Negelein scheint die obige Erklärung Yājñikadevas als Äußerung Kātyāyanas aufgefaßt zu haben.

päischen Gelehrten sind folgende Erklärungsversuche unternommen worden:

Monier-Williams vermutet in seinem Sanskritwörterbuch, p. 708, als Grundbedeutung von *prāyaścitta* entweder „predominant thought“[1]) (nimmt also als ersten Bestandteil des Kompositums *„prāya“* in der im pw. ad 4. gegebenen Bedeutung oder das Adverbium *„prāyas“* „zum größten Teil“ an) oder unter Berufung auf Pāṇ. VI, 1, 157 schol. „thought of death“ (offenbar nach Patañjali's *„prāyasya cittiḥ“*).

Wackernagel[2]) führt unter den Beispielen von Nomina, die nur als Vorderglieder eines Kompositums, nicht als Simplicia vorkommen, auch **prāyas-* „Begütigung, Freundschaft“ an und belegt es mit *prāyaś-citti-(-citta-)* „Genugtuung“ („eigentlich ᶜSorge für Freundschaft⁵“), widerspricht sich aber einige Zeilen tiefer, indem er v. *prāyase* „zum Genuß“ erwähnt (ṚV. IV, 21, 7), wo es also doch als Simplex vorkommt. Außerdem verweist er noch auf Pat. zu Pāṇ. VI, 1, 157 (vgl. oben), wonach *prāyas-* statt *prāya-* steht, und a. a. O. S. 64 nennt er *prāyaścitti-, -citta-* als Beispiel der Behandlung eines *a*-Stammes als *as*-Stamm im Vordergliede eines Kompositums. Was bleibt dann aber von **prāyas-* „Begütigung, Freundschaft“ in *prāyaścitta* noch übrig?

Oldenberg[3]) meinte, daß die Wortbedeutung von *prāyaścitta* „wohl ᶜSorge für Befriedigung⁵“ sei, was sich mit Wackernagels erster Erklärung deckt. Er verweist dabei auf v. Negelein, JAOS. XXXIV, p. 233, wo sich aber keine derartige Erklärung findet.

J. v. Negelein äußerte vielmehr an dieser Stelle:[4]) „Dem Begriffsinhalt nach ist prāyaścitta, wie Stenzler (“On the Hindou Doctrine of Expiation” Rep. Proc. 2. Congr. of Orientalists Ldn. 1874. S. 23) richtig bemerkt, in ältester Zeit gleich pratikāra, d. h. »Abwehrmittel« ...“[5]) Damit ist jedoch über die Etymologie des Wortes noch nichts ausgesagt.

E. Leumann[6]) erklärte unseren Ausdruck mit „ᶜdas Denken an Besserung⁵, d. h. Beichte und Buße“, also ähnlich wie Oldenberg, aber jinistisch gefärbt.

Wie sich aus dieser Übersicht ergibt, stimmen die indischen Erklärungen darin überein, daß sie als Vorderglied des Kompositums *prāyaścitta(°i) prāya-* ansehen, das vor *citta* die Gestalt *prāyas-* annimmt. Eine

[1]) Ebenso H. Willman-Grabowska, Bulletin intern. de l'Acad. Polonaise, I.—II., 1935, p. 237: „la pensée prédominante“.

[2]) Altindische Grammatik II, 1, Göttingen 1905, S. 44.

[3]) Rel. V., S. 329 A. 1.

[4]) = Atharvaprāyaścittāni, S. XI.

[5]) Stenzler gibt diese Erklärung auf Grund des Kommentars zu TS. II, 1, 4, 1. — Ähnlich übersetzt Hertel, Arische Feuerlehre, I (IIQF. VI), Leipzig 1925, S. 39 f. *prāyaścitti* in Kauś. 95 mit „das Unheil abwendende Zärimonie“.

[6]) Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter (Untersuchungen z. Gesch. d. Buddh. 6), München (1921), S. 25.

solche Veränderung ist nichts Neues und läßt sich durch zahlreiche Beispiele im Ai. belegen.[1]) Es fragt sich aber, ob ihre Annahme für *prāyaścitta* notwendig ist. Wir haben gesehen, daß tatsächlich versucht wurde, das Vorderglied in der Form *„prāyas“* zu deuten. Dieses *prāyas-* soll „Begütigung, Freundschaft“, „Befriedigung“, „Besserung“ bedeuten (Wackernagel, Oldenberg, Leumann).

Aber diese Bedeutung kommt nicht *„prāyas“*, sondern *„prayas“* zu. Nur ṚV. IV, 21, 7 steht vielleicht *prāyase* für *práyase*.[2]) Außerdem findet sich noch ṚV. X, 106, 2 *prāyogá*, welches nach pw. „wohl = 1. *prayo-gá* ‘zum Mahle kommend’“ ist;[3]) diese zwei Vorkommen können jedoch nicht ausschlaggebend sein, da sie ganz v e r e i n z e l t dastehen und ihre Bedeutung auch noch u n s i c h e r ist. Die gewöhnliche Lautgestalt ist *prayas* (von $\sqrt{pr\bar{\imath}}$ mit Guṇa, während *prāyas* Vṛddhibildung wäre) und wir müßten daher eine Form *„prayaścitti(°a)“* erwarten, die jedoch überhaupt nicht belegt ist. Es bleibt also noch das Adverb *prāyas* „zum größten Teil“ übrig, dieses scheint Monier-Williams im Auge gehabt zu haben. Aber es ist nicht einzusehen, wieso aus einem „predominant thought“ die Bedeutung „Sühnung“ sich entwickelt haben sollte.

Wir werden also doch Patañjali rechtgeben und als Vorderglied *prāya* annehmen müssen; $pra + \sqrt{i}$ bedeutet „fortgehen“, dann auch „sterben“; auf der letzteren übertragenen Bedeutung von $pra + \sqrt{i}$ beruht Monier-Williams' zweite Deutung „thought of death“. Aber auch da ist die Entwicklung zur Bedeutung „Sühnung“ unerklärlich.

„prāya“ bedeutet auch „Suchen des Todes, insbesondere durch Enthaltung von Nahrung“, um etwas zu erzwingen. Diese Bedeutung hat es insbesondere in *„prāyopaveśa“*, *„prāyopagamana“*, was geradezu „freiwilliger Hungertod“ bedeutet. Wenn wir diese Bedeutung mit der in der späteren Dharmaliteratur zu findenden Erklärung *„prāyaścitta* = Vorsatz der Askese“ zusammenbringen, so wäre die Grundbedeutung von *prāyaścitta* „Vorsatz des asketischen Suchens des Todes durch Enthaltung von Nahrung, um (Sühnung) zu erzwingen“. Dies könnte befriedigen, wenn das Wesen des P. ursprünglich im Fasten bestanden hätte. Das Fasten spielt, wie wir sehen werden, bei den P. tatsächlich eine große Rolle. Aber die ältesten uns überlieferten P. in den Saṃhitā und Brāhmaṇa haben doch einen anderen Charakter: Sie bestehen vorwiegend in Opferspenden mit

[1]) Vgl. Pāṇ. VI, 1, 135—157 und Kommentare. Wackernagel a. a. O. S. 64. Eine Erklärung für diesen Einschub eines *-s-* an der Kompositionsfuge ist bisher nicht gefunden.

[2]) Vgl. pw. s. v. *práyas*. Anders Oldenberg, Ṛgveda, AGGW. NF. XI, 5, S. 286: *pra + áyase*.

[3]) Doch sind auch hier andere Interpretationen versucht worden (von *pra + yuj*). Vgl. Oldenberg, Ṛgveda, AGGW. NF. XIII, 3, S. 327.

Rezitierung von Gebeten.[1]) Damit aber verliert die obige Erklärung ihre Grundlage.

Von den weiteren oben erwähnten indischen Erklärungen ist die von Yājñikadeva unannehmbar; *prāya* könnte zwar die Bedeutung von *vināśa* haben, aber für die Verwendung des Verbalnomens *prāya* zur Bezeichnung des konkreten Dinges „*vinaṣṭaṃ karma*“ fehlt sonst jeder Beleg. Noch weniger wert ist die Erklärung Sāyaṇas mit „*prāpti*“, das ja gerade das Gegenteil bedeutet.

Dennoch ist die Etymologie von *prāyaścitta* wieder nicht so schwierig, wie man nach dem Vorstehenden glauben könnte. Wenn wir *prāya* in der Grundbedeutung von $pra + \sqrt{i}$ „fortgehen“ nehmen und bedenken, daß $\sqrt{cit}$ „wahrnehmen“, „beabsichtigen“ bedeutet, so ergibt sich als die ursprüngliche Bedeutung von *prāyaścitti*(°*a*) „Beabsichtigung des Fortgehens“, d. h. Sorge für das Verschwinden der in der Sünde, dem Unfall, dem Unheil gesehenen und eventuell personifiziert gedachten schädlichen Substanz[2]) und dann konkret die dieses Verschwinden bezweckende Zauberhandlung.[3])

Neben dem Terminus „*prāyaścitta*(°*i*)“ ist für Sühnung noch eine Anzahl von synonymen Ausdrücken gebräuchlich, welche die oben besprochene Bedeutung von „*prāyaścitta*(°*i*)“ stützen. Die wichtigsten sind folgende:

bheṣaja „Heilmittel“, z. B. TS. V, 3, 12, 1. B. IV, 6, 7. Va. XXVI, 18. Vgl. auch VS. XXXIX, 12. Der Gedanke, daß die Sünde eine Krankheit ist, steht im Vordergrunde.

śānti „Beruhigung“, „Beruhigungsmittel“, z. B. ŚB. XII, 4, 1, 5. Vgl. auch B. II, 3, 6, 42. Das infolge der Sünde usf. in der Luft schwebende Unheil soll beruhigt werden.[4])

aveṣṭi (z. B. MS. II, 1, 4) und *avayajana* (z. B. VS. VIII, 13) „Wegopferung“, nämlich der schädlichen Substanz der Sünde.

[1]) Vgl. die einschlägigen Stücke in Caland, AZ.

[2]) Zur Auffassung der Sünde vgl. Bloomfield, Atharvaveda (Grundriß der indoarischen Philologie, II, 1B), Straßburg 1899, p. 83. Winternitz, GIL. I, 120 = HIL. I, 137 f. Oldenberg, Rel. V. S. 294 ff., 328. McKenzie, Hindu Ethics, Oxford 1922, p. 21 ff. Hopkins, Ethics of India, New Haven 1924, p. 14, 25, 46. A. B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (Harvard Oriental Series vol. 31, 32), Cambridge, Mass., 1925, p. 245 f., 477. St. Schayer, Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten (Unters. z. Gesch. d. Buddh. 15), München 1925, S. 15 f. Meyer, Rechtsschriften, S. 2, 61, 118, 359, ferner Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, Zürich (1937), II, S. 76, 220, 248 A. H. Lefever, The Vedic Idea of Sin, Nagercoil 1935, bes. p. 34, 46.

[3]) Damit deckt sich die Definition von *prāyaścitta*, die der Kommentar zu Ā. Śr. IX, 1, 1 gibt: *doṣanirharaṇārthaṃ karma prāyaścittam*. Daher gilt das P. als Zweckhandlung (*naimittika-karma-viśeṣa*). Vgl. v. Negelein a. a. O.

[4]) S. auch Hillebrandt, RL, S. 177 ff.

niṣkṛti „Herstellung, Heilung“, dann „Wiedergutmachung, Sühne“, z. B. B. I, 1, 2, 15; II, 1, 1, 6; Va. XXI, 15; M. III, 19; VIII, 105; XI, 54. 90. 99. 180. 210; Vi. XXXIV, 2; LIV, 34; Y. III, 294. Vgl. VS. XXXIX, 12. Die Grundbedeutung dieses Wortes ist „Fortschaffung“ ($nis + \sqrt{kṛ}$), hier wieder der stofflich aufgefaßten Sünde.[1])

niṣkraya (z. B. B. II, 2, 4, 15) und *niṣkrayaṇa* (z. B. B. III, 10, 9; G. XIX, 11; Va. XXII, 8), eigentlich „Loskauf, Loskaufen“ ($nis + \sqrt{krī}$), dann konkretisiert zu „Loskaufszeremonie“. Der Sünder soll sich von dem Krankheitsdämon, als welcher die Sünde auch gedacht wird, loskaufen.

nirveṣa (*nirveśa*), z. B. B. II, 1, 1, 36; 1, 2, 14. 17; Ā. I, 6, 18, 12; 9, 24, 10; 10, 29, 18; II, 5, 10, 12; 10, 26, 24, „Ablohnung, Vergeltung, Bezahlung“, dann „Sühne“, also eine ähnliche Bedeutungsentwicklung wie bei *niṣkrayaṇa*.

nirṇoda „Vertreiber“ (der Sünde), z. B. B. III, 6, 5; Vi. XLVIII, 17, und *apanodana* „Entfernen, Vertreiben“, z. B. M. XI, 216. 261.

vrata, nach pw. s. v. eigentlich „Wille, Gebot, Satzung, Gesetz, vorgeschriebene Ordnung“,[2]) dann auch „jede übernommene religiöse oder asketische Begehung oder Observanz“. Es wird hier also ein Ausdruck von mehr allgemeiner Bedeutung im eingeschränkten Sinne für Sühnung gebraucht. In den älteren Texten findet sich *vrata* in der Bedeutung von *prāyaścitta* seltener (z. B. SVB. I, 6, 1; B. I, 2, 4, 7; G. XXVII, 3; Va. XV, 17), in den späteren wird es dagegen häufiger (z. B. M. II, 187; IV, 80 f.; 198 f., sowie an 24 Stellen im XI. Buch; Vi. XLIX, 3; L, 46; LIII, 8; LV, 4; Y. III, 251 f.; 254. 258. 266. 269. 296. 299. 301).

śodhana, viśodhana (z. B. Va. XXV, 12; M. XI, 126. 144. 157. 161. 166. 201; Vi. XLI, 5), *pavitra* (z. B. B. III, 5, 1; 6, 5; IV, 2, 16; IV, 8, 3. 5; Va. XXIII, 47; XXVIII, 4; Vi. XLVIII, 17), *pāvana* (z. B. Va. XXV, 11; M. XI, 178) bedeuten „Reinigungsmittel“, womit auf die Bedeutung der Sühne zur Reinigung vom Schmutz (*mala*) der Sünde Licht geworfen wird.

śuddhi, viśuddhi „Reinigung“ werden ebenso verwendet, z. B. Va. XXIII, 32; XXV, 1; XXVI, 15; XXVII, 10; M. XI, 90. 164; Y. III, 250. 265. 268. 274. 327.

nirṇeka, nirṇejana „Abwaschung, Reinigung“ gehören ebendahin, z. B. M. XI, 140. 190; Vi. LIV, 31.

[1]) Wenn v. Negelein a. a. O. S. XVIII für *niṣkṛti* die Bedeutung „Loskaufszeremonie“ annahm, scheint er es mit *niṣkrayaṇa* verwechselt zu haben.

[2]) Nach M. Lindenau, ZII. III, 1925, 243 wäre die Grundbedeutung im Veda „Weltordnung, Kosmos“. Vgl. auch E. Leumann, ZII. VI, 1928, 12. Jedenfalls hatte das Wort bereits früh kultische Bedeutung; vgl. J. W. Hauer, Der Vrātya, I, Stuttgart 1927, S. 186 f.

IV. DIE SÜNDENREGISTER.

In fast allen altindischen Dharmawerken finden wir vor der Behandlung der Lehre von den P. einen größeren oder kleineren Abschnitt, der den Veranlassungen zum P. gewidmet ist. In diesen Abschnitten werden die verschiedenen Sünden in der Regel je nach ihrer Schwere in bestimmte Klassen eingeteilt,[1]) bei welchen sich sehr deutlich eine historische Entwicklung kundgibt.

Gewisse typische Aufzählungen von Sündern finden wir bereits in den vedischen Saṃhitā, die aber mit den späteren verschiedenen Sündenklassen der Dharmaliteratur in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen. So werden K. XXXI, 7[2]) und KapKS. XLVII, 7[3]) die folgenden Sünder aufgezählt, wobei jeder folgende offenbar immer schwerer ist als der vorangehende, da es beim letzten heißt, daß seine Sünde nicht vorübergeht (vgl. auch Ā. II, 5, 12, 22): 1. Wer bei Sonnenaufgang schläft, 2. wer bei Sonnenuntergang schläft, 3. wer schlechte Nägel hat, 4. wer schwarze Zähne hat, 5. der ältere Bruder, dem ein jüngerer im Heiraten zuvorgekommen ist, 6. dieser jüngere Bruder, 7. die jüngere Schwester, die vor der älteren geheiratet hat,[4]) 8. der Mann einer älteren Schwester, welche nach einer jüngeren geheiratet hat, 9. der Totschläger (*vīrahan*, später auch den Auslöscher des heiligen Feuers bezeichnend, worüber weiter unten), 10. der Brahmanentöter, 11. der Embryotöter (*bhrūṇahan*). Dieselbe Aufzählung findet sich in der Reihenfolge 1. 2. 4. 3. 7. 5. 6. 9. 11. (also mit Auslassung des Mannes der älteren Schwester, die nach einer jüngeren geheiratet hat, und des Brahmanentöters) MS. IV, 1, 9[5]) und in der Reihenfolge 1. 2. 3. 4. 7. 5. 9. 10. (also mit Auslassung der Verletzer

[1]) Vgl. Jolly, RS, S. 115 ff., und meinen Artikel „Old classifications of sins in South India" im Bulletin of the Rama Varma Research Institute Vol. I, No. 1, Ernakulam 1930, p. 9 ff.

[2]) So lautet es richtig statt XXXI, 5 bei Jolly a. a. O.

[3]) Die Ausgabe von Raghu Vira, Lahore 1932, vermerkt leider nicht immer, wo sie die sonderbare (verdorbene ?) Sprache der Originalhandschrift verbessert, was man erst durch einen Vergleich mit den Anmerkungen zu L. v. Schroeders Kāṭhaka-Ausgabe erkennt. Zur zit. Stelle s. auch Delbrück, Indogermanische Verwandtschaftsnamen, Abh. d. kgl. sächs. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. XI, Nr. V, 1889, S. 578 ff.

[4]) Mit dem von Delbrück a. a. O. angenommenen Geschlechtsunterschied zwischen *agredidhiṣu* m. „Vorfreier" und °*ū* f. „Vorfreierin" kann ich mich nicht befreunden, da die Texte in gleichem Zusammenhang bald die eine, bald die andere Form aufweisen. Der Mann der jüngeren Schwester erscheint dazu noch Va. XX, 9 als *agredidhiṣūpati*.

[5]) Statt *agredidhiṣu* steht hier allerdings *agredadhus*, das Delbrück a. a. O. als „der das Feuer zuerst angelegt hat" auffaßt. Doch s. pw. s. v.

der Familienordnung 6. und 8. und des Embryotöters, wobei die Unsühnbarkeit auf den Brahmanentöter übergegangen ist) TB. III, 2, 8, 11 f. Die Aufzählungen stimmen also in den Hauptpunkten überein, nur beim Brahmanentöter und Embryotöter, wo eventuell nur einer von beiden genannt ist, zeigt sich bereits die Spur der später noch zu besprechenden Vermischung dieser beiden Sünden.

Reste dieser Sündenaufzählung finden sich noch in der Dharmaliteratur. So im Ā. II, 5, 12, 22, allerdings nur die Sünder 1.—8., wobei noch weitere Vergehen gegen die Familienordnung hinzugefügt sind (ähnlich Ā. Śr. IX, 12, 11), hingegen im Va. I, 18 die Sünder 1.—9. in derselben Reihenfolge wie K. XXXI, 7. Statt des Brahmanentöters und Embryotöters ist im Va. der, welcher den Veda wieder vergessen hat (*brahmojjha*), genannt, weil die vorgenannten zwei Sünden bereits in einen anderen Zusammenhang, nämlich in die Sündenklasse der *mahāpātaka* gerückt sind.

Die früheste Sündenklassifizierung, die uns in den Dharmasūtra entgegentritt, ist die in *patanīya* (Kastenverlust bewirkende Sünden), *upapatanīya* (kleinere Kastenverlust bewirkende Sünden) und *aśucikara* (unrein machende Sünden). Das wesentliche Merkmal, nach dem also die Sünden eingeteilt werden, ist, ob sie Kastenverlust oder nur Unreinheit bewirken; dieses Merkmal ist auch für die jüngeren Einteilungen im wesentlichen charakteristisch geblieben. Diese früheste Klassifizierung in den Dharmasūtra war aber noch keineswegs feststehend, wie sich aus der nachfolgenden Übersicht ergibt.

B. II, 1, 2, 1—8 führt folgende *patanīya* an: Reisen auf dem Ozean, Stehlen der Habe eines Brahmanen und eines Depositums, Unwahrheit hinsichtlich Grund und Boden (*bhūmi*),[1]) Handel mit allen Waren, Bedienen von Śūdra, Erzeugen von Nachkommen mit einem Śūdraweib (*śūdrābhijananam*) und das Hervorgehen als Kind einer solchen Verbindung (*tadapatyatvaṃ ca*).[2]) Die beiden anderen Sündenklassen, *upapatanīya* (in unserem Text steht bereits der später allgemein übliche Ausdruck *upapātaka*) und *aśucikara* zählt B. II, 1, 2, 12 f., 15 f. nur demonstrativ auf, wie das *iti* am Ende der Aufzählung andeutet. Als *upapātaka* nennt es geschlechtlichen Verkehr mit solchen, mit denen er verboten ist, ferner noch besonders mit der Freundin eines weiblichen oder männlichen Guru, mit einer vom gemeinsamen Gebrauch der Geschirre Ausgeschlossenen (*apapātrā*), mit einer Ausgestoßenen, weiter Bereiten von Heilmitteln,

[1]) Nach Govindasvāmin bei einer Zeugenaussage.

[2]) Im Gegensatz zu früher (Bull. of the Rama Varma Res. Inst. I, No. 1, p. 10) halte ich jetzt mit Gov. und Bühlers Übersetzung die aktive Bedeutung von *abhijananam* für die einzig mögliche an dieser Stelle, wenn sie auch laut pw. sonst nicht belegt ist. Dies besagt umso weniger, als das Wort überhaupt sehr selten ist und das Simplex *janana* sowohl in aktiver als auch passiver Bedeutung vorkommt. Damit entfällt auch die Notwendigkeit, in *apatyatvam* mit Gov. die Adoption hineinzuinterpretieren, um einen Unterschied des Sachverhaltes von Sūtra 7 und 8 zu erhalten. Vgl. auch Mbh. XIII, 44, 13.

Opfern für ein ganzes Dorf (*grāmayājanam*), ohne Rücksicht darauf, ob die Einzelnen es verdienen oder nicht, Ausübung des Berufes eines Schauspielers oder Tanzlehrers, Hüten von Kühen und Büffelkühen u. dgl., unzüchtige Handlungen an Mädchen usf. Als *aśucikara* gelten ihm Würfelspiel, Bezauberung, Lebensunterhalt durch Aufsammeln von liegengebliebenen Ähren, ohne das Hausfeuer angelegt zu haben, Betteln eines vom Lehrer Heimgekehrten, Wohnen eines solchen im Hause des Guru länger als 4 Monate, Unterrichten eines solchen, Sterndeuterei usf.

Ā. I, 7, 21, 7—11 zählt als *patanīya* auf: Diebstahl; ein Verbrechen, durch das man *abhiśasta* wird (d. i. nach I, 9, 24, 6—9 Töten eines Kṣatriya oder Vaiśya, der den Veda studiert hat oder der sich zu einer Libation anschickt, eines Brahmanen, der es nur dem Namen nach ist, eines von einem solchen Brahmanen stammenden Embryo von unbekanntem Geschlecht und einer *ātreyī*, d. i. einer Frau, die eben das Reinigungsbad nach der Menstruation vollzogen hat); weiter Erschlagen von Menschen überhaupt, Vergessen des Veda, Abtreiben der Leibesfrucht überhaupt, geschlechtlicher Verkehr mit den Blutsverwandten der Eltern einschl. der Nachkommen jener, Surātrinken, geschlechtlicher Verkehr mit solchen, mit denen er verboten ist, weiter geschlechtlicher Verkehr mit der Freundin eines weiblichen oder männlichen Guru und Ehebruch überhaupt (nach „Einigen" bewirkt allerdings der Verkehr mit der Frau eines Nichtguru keinen Kastenverlust — Ā. I, 7, 21, 10) und endlich beständiges Begehen von Ungesetzlichkeiten (*adharmāṇi*).

Das Ā. zählt also als *patanīya* ganz andere Sünden auf als das B. Dabei nähert es sich bereits den späteren Werken, in welchen diese Sünden als *mahāpātaka* und diesen gleichgestellte Sünden angeführt werden, und ist ferner strenger als das B., indem es mehrere sexuelle Sünden, die das B. als *upapātaka* anführt, unter die *patanīya* einreiht. Freilich fehlt im Ā. sonderbarerweise die Klasse der *upapatanīya* überhaupt. Als *aśucikara* nennt Ā. I, 7, 21, 12—17: Geschlechtlichen Verkehr arischer Frauen mit einem Śūdra, Genießen verbotenen Fleisches, insbesondere von Hunden, Menschen,[1]) Hähnen, Schweinen, Haustieren[2]) und Raubtieren überhaupt, Genießen von menschlichem Harn und Kot, Essen von Überresten bei Śūdramahlzeiten, geschlechtlichen Verkehr von Ariern mit Frauen, die vom gemeinsamen Gebrauch der Geschirre ausgeschlossen sind. Nach „Einigen" sollen auch diese Sünden zu den *patanīya* gehören (Ā. I, 7, 21, 18) und die letztgenannte Sünde fanden wir im B. tatsächlich wenigstens unter den *upapātaka*. Sonst stimmt aber die Aufzählung wieder mit dem B.

[1]) Eigenartig ist hier und auch später die Anführung des Verzehrens von Menschenfleisch.

[2]) Bühler bezieht *grāmyāṇām* auf *kukkuṭasūkarāṇām* „village cocks or pigs", was auch möglich ist. Ich habe es wegen des Gegensatzes zu *kravyādasām* selbständig konstruiert.

nicht überein, was allerdings hier unerheblich ist, da ja die Aufzählung des B. nicht taxativ ist und auch die des Ā. nur demonstrativ sein will (I, 7, 21, 19).

Reste der älteren Bezeichnungsweise *patanīya* und *upapatanīya* finden sich G. XXI, 12, Vi. XV, 36 und Y. III, 298 (*patanīya*), SVB. I, 5, 14 (*upapatanīya*) und Va. XXIII, 39 (beide).

In den anderen Dharmatexten werden die Sünden anders eingeteilt, und zwar zunächst wieder in 3 Gruppen, nämlich a) *mahāpātaka* (große Kastenverlust bewirkende Sünden),[1]) b) *anupātaka* (den *mahāpātaka* gleichgestellte Sünden) und c) *upapātaka* (kleinere Kastenverlust bewirkende Sünden). Eine Vorstufe dieser Einteilung bietet G. XXI, 1—11, wo besonders die Gruppe a) noch nicht recht ausgebildet ist, eine größere Zahl von Sünden als später umfaßt und die allgemeinere Bezeichnung *pātaka* trägt[2]) und auch die Gruppe b) mit der Bezeichnung *pātakasama* die Sünden nur den *pātaka* allgemein und noch nicht bestimmten einzelnen *mahāpātaka* gleichstellt.[3]) Ein sehr kleines Sündenregister enthält das Va., das außer den oben besprochenen Sünden, die mit den vedischen Saṃhitā übereinstimmen, nur *mahāpātaka* und *upapātaka* kennt (I, 19—23), was aber bei der Armseligkeit seiner Sündenaufzählung wenig ausmacht. Genau findet sich die Einteilung in die 3 Gruppen der *mahāpātaka, anupātaka* und *upapātaka* in der Y. III, 227—242, die bezüglich des Sündenregisters altertümlicher als das M. ist.

M. XI, 55—71 fügt zu diesen Sündenklassen noch 4 weitere hinzu, nämlich *jātibhraṃśakara* (Kastenverlust herbeiführende Sünden, der Bedeutung nach also eigentlich nicht verschieden von den *pātaka*), *saṃkarīkaraṇa* (zu einem Mischling degradierende Sünden), *apātrīkaraṇa* (Sün-

[1]) Der Ausdruck *mahāpātaka* (eventuell auch der Ausdruck *atipātaka*, z. B. Jolly a. a. O.) wird gewöhnlich mit „Todsünde" übersetzt, obgleich diese Übersetzung sehr leicht Anlaß zu grundlegenden Irrtümern geben kann. Der Begriff der „Todsünde" ist aus der christlichen Sittenlehre geläufig und es besteht daher die Gefahr, die Bedeutung dieses Begriffes im Christentum auf indische Verhältnisse zu übertragen. Im Christentum ist die Todsünde eine Sünde, die ungebüßt ewige Verdammnis, d. h. den geistigen Tod herbeiführt. Der Begriff der ewigen Verdammnis ist aber den Indern gänzlich fremd. Die Wiedergabe von *mahāpātaka* (bzw. *atipātaka*) durch „Todsünde" könnte ihre Berechtigung allenfalls darin finden, daß zu einer gewissen Zeit diese Sünden den leiblichen Tod des Sünders zur Folge haben sollten. Mit diesem Vorbehalte kann der Ausdruck *mahāpātaka* (bzw. *atipātaka*) durch „Todsünde" wiedergegeben werden. — Die vom pw. s. v. gegebene Übersetzung „schweres Verbrechen" ist nicht geschickt, da sie keine Rücksicht darauf nimmt, daß es sich vor allem um einen religiösen Begriff handelt, der allerdings auch ins weltliche Recht Eingang gefunden hat (vgl. M. IX, 235; Vi. V, 1).

[2]) Der Ausdruck *mahāpātaka* findet sich im G. nur in dem dem SVB. entlehnten Abschnitt XXVI (22); vgl. SVB. I, 2, 9.

[3]) Was Meyer, Rechtsschriften, S. 119 über diese Sündenklasse im G. sagt, vermag mich nicht zu überzeugen. Es verhält sich m. E. gerade umgekehrt, das M. hat das G. zerdehnt.

den, die unwürdig machen, Geschenke zu empfangen)[1]) und *malāvaha* (auch *malinīkaraṇīya* genannt, Sünden, welche Verunreinigung herbeiführen). Die letzteren stellen sachlich ein Analogon zur Gruppe der *aśucikara* dar, die wir in den südindischen Texten vorfanden. Es ist möglich, daß das M. diese Sündenklasse von dort übernommen hat, die einzelnen darin eingereihten Sünden stimmen allerdings nicht überein.

Eine weitere Vermehrung der Sündenklassen finden wir in der Vi. (XXXIII, 3—5). Hier erscheint an der Spitze eine noch schwerere Klasse als die *mahāpātaka*, nämlich die *atipātaka* (überaus große Kastenverlust bewirkende Sünden).[2]) Endlich wird am Schlusse des Sündenregisters noch die Klasse der *prakīrṇaka* (vermischte Sünden) angeführt, womit das Sündenregister der Vi. theoretisch absolute Vollständigkeit erlangt, indem eben alle sonst nicht erwähnten Sünden unter diese neue letzte Klasse fallen.

Zur Illustration der vorstehenden Bemerkungen soll nun eine Übersicht über das Sündenregister unter Zugrundelegung der umfangreichsten Einteilung der Vi. folgen, wobei die Entwicklung vom G. bis zur Vi. aus den Stellenangaben bei den einzelnen Sünden ersichtlich ist.[3])

a) *atipātaka*:
1. Geschlechtlicher Verkehr mit der Mutter
2. „ „ „ „ Tochter
3. „ „ „ „ Schwiegertochter

} Vi. XXXIV, 1.

b) *mahāpātaka* (im G. *pātaka*):	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
1. Brahmanentötung . .	XXI, 1		III, 227	XI, 55	XXXV, 1
Bhrūṇatötung[4]) . . .		I, 20			
2. Branntweintrinken .	XXI, 1	I, 20	III, 227	XI, 55	XXXV, 1
3. Diebstahl	XXI, 1		III, 227	XI, 55	
Brahmanengolddiebstahl[5])		I, 20			XXXV, 1
4. Gurubettschändung .	XXI, 1	I, 20	III, 227	XI, 55	XXXV, 1
5. Verkehr mit den vorgenannten Sündern .	XXI, 3	I, 20	III, 227[6])	XI, 55	XXXV, 2

[1]) Aus der Bezeichnung dieser Sündenklasse läßt sich schließen, daß sie sich nur auf Brahmanen bezog.

[2]) Die Sündenklasse *atipātaka* findet sich auch Mbh. XIII, 63, 16. Ein *atipāpin* wird Märk. Pur. LVIII, 61 genannt.

[3]) Es sind nur die Stellen in den besonderen Sündenregistern angegeben. Dabei kann natürlich manche Sünde, die in einem Dharmaśāstra im Sündenregister nicht angeführt ist, sonst bei der Besprechung der P. genannt sein. Vgl. weiter unten. Hier kommt es auf den Vergleich der Sündenregister untereinander an.

[4]) Über die Vermischung Brahmanentötung-Embryotötung vgl. unten bei der Besprechung des betreffenden P.

[5]) Über die Begrenzung des Diebstahls als *mahāpātaka* vgl. unten bei der Besprechung des betreffenden P.

[6]) Das GP. ist sehr inkonsequent. In der Sündenklassifikation läßt es das 5. *mahāpātaka* aus, führt es aber bei den P. an. S. Y. ed. Losch VII, 6. 33.

G. XXI, 1 f. führt noch als *pātaka* an: geschlechtlichen Verkehr mit den Blutsverwandten der Eltern, Unglauben,[1]) wiederholtes Begehen tadelnswerter Handlungen, Nichtverstoßung eines aus der Kaste Ausgestoßenen, Verstoßung eines nicht aus der Kaste Ausgestoßenen, Anstiftung zu einem *pātaka*. Nach „Einigen" ist nur Gurubettschändung ein *pātaka*, anderer geschlechtlicher Verkehr nicht (G. XXI, 8).[2])

c) *anupātaka* (im G. *pātakasama* und keinem bestimmten *pātaka* gleichgestellt):	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
a) Der Brahmanentötung gleichgestellt:					
1. Verleumdung vor dem König	XXI, 10			XI, 56	vgl. d) —2
2. Unrechte Beschuldigung eines Guru[3]) . .	XXI, 10	vgl. d) —3	III, 228	XI, 56	vgl. d) —3
3. Schmähen des Veda .			III, 228	vgl. β) —8	vgl. d) — 4
4. Erschlagen eines Freundes			III, 228	vgl. β) —2	vgl. β) —2
5. Vergessen des Studierten (Veda)	vgl. d) —5		III, 228	vgl. β) —7	vgl. d) —5

[1]) Die übliche Übersetzung von *nāstikya* mit „Atheismus" ist einerseits zu stark, andrerseits zu eng. Vgl. Hopkins, Ethics of India, p. 96; 97 n. (*nāstikya* — infidelity). Winternitz, HIL. I, 486 (*nāstika* — nihilist).

[2]) Eine Aufzählung von 7 ähnlichen Sünden findet sich Yāska, Nirukta VI, 27: Diebstahl, Ehebruch oder Gurubettschändung (für *atalpārohaṇam* in der Ausg. von Roth ist wohl mit Rec. 2 und der Ausg. von L. Sarup *talpārohaṇam* oder mit Sāyaṇa zu ṚV. X, 5, 6 *gurutalpārohaṇam* zu lesen; vgl. Roth, Erläuterungen S. 93), Brahmanentötung, Embryotötung, Surātrinken, wiederholtes Begehen einer bösen Tat, Lügen in bezug auf ein *pātaka* (*°nṛtodyam* mit Weber, I. St. IX, 117 A. und der Ausg. von L. Sarup; Roth a. a. O. liest *nṛtodya* und übersetzt es mit „Totschlag"). Die vorletzte Sünde erinnert stark an G. Roth hält es allerdings für sehr zweifelhaft, ob diese Aufzählung von Yāska selbst herrührt. — Bereits die üblichen 5 *mahāpātakin:* Golddieb, Surātrinker, Gurubettschänder, Brahmanentöter und der mit diesen Verkehrende finden sich Chānd. Up. V, 10, 9. Diese Stelle kann also nicht sehr alt sein und findet sich auch tatsächlich nicht an den Parallelstellen zu dem betreffenden Abschnitt der Chānd. Up. (ŚB. XIV, 9, 1; Bṛh. Ār. Up. VI, 2). Vgl. Deussen, 60 Upanishads, S. 139. — Die ersten 4 *mahāpātaka* bilden in Umrissen schon die Grundlage der Darstellung der P. im B. und Ā., trotzdem das Sündenregister in diesen Werken noch einen anderen Aufbau zeigt.

[3]) So nur im G. (*guror anṛtābhiśaṃsanam*). Y. III, 228 hat *gurūṇām adhyadhikṣepaḥ* „frecher Tadel der Guru"; M. XI, 56 *guroś cālīkanirbandhaḥ*, wörtlich „und hartnäckiges Tun von einem Guru Widerwärtigem", frei etwa „und trotziges Benehmen gegen einen Guru". Bühlers Übersetzung des M. „and falsely accusing one's teacher" mit Berufung auf Gov. und Kull. beruht auf dem G., auf das sich diese Kommentare stützen. Ich glaube, daß diese Übersetzung jedoch für das M. zu eng ist. Mit der mehr wörtlichen Übersetzung decken sich die Erklärungen von Sarvajñ., Nand. und Rāmac. Medh. und nach ihm Rāgh. berufen sich auf das G., geben aber auch eine etwas weitere Erklärung *asatyābhidhānena cittasaṃkṣobhaḥ* „Erschütterung des Gemütes durch eine unwahre Erklärung". Va. I, 23 hat *gurum ca yaḥ pratidaghnuyāt*. Vgl. Böhtlingk, ZDMG. 39, 1885, 481, 488 und Bühler, ZDMG. 39, 1885, 705. Jedenfalls ist eine M. XI, 56 analoge Sünde gemeint, zumal die korrespondierende Stelle Va. XXI, 28 so wie M. l. c. liest. Die Vi. stimmt mit dem M. überein.

	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
6. Lügen in bezug auf Kastenvorrang[1]) . . .			vgl. β) —5	XI, 56	vgl. d) —1
7. Tötung eines Kṣatriya oder Vaiśya beim Opfer					XXXVI, 1
8. Tötung einer Menstruierenden			vgl. d) —32	vgl. d) —32	XXXVI, 1
9. Tötung einer Schwangeren			vgl. d) —32	vgl. d) —32	XXXVI, 1
10. Tötung einer Frau, die das Reinigungsbad nach der Menstruation genommen hat[2])					XXXVI, 1
11. Tötung eines Embryo von unbekanntem Geschlecht		vgl. b) —1			XXXVI, 1
12. Tötung eines Schutzflehenden					XXXVI, 1
β) Dem Surātrinken gleichgestellt:					
1. Falsches Zeugnis . .	XXI, 10			XI, 57	XXXVI, 2
2. Erschlagen eines Freundes			vgl. α) —4	XI, 57	XXXVI, 2
3. Essen von verbotenen Speisen[3])			III, 229	XI, 57	vgl. d) —14
4. Betrug (*jaihmyam*) .			III, 229	vgl. e) —4	vgl. e) —4
5. Lügen in bezug auf Kastenvorrang			III, 229[4])	vgl. α) —6	vgl. d) —1
6. Küssen einer Menstruierenden			III, 229		
7. Vergessen des Veda	vgl. d) —5		vgl. α) —5	XI, 57	vgl. d) —5
8. Schmähen des Veda			vgl. α) —3	XI, 57	vgl. d) —4

[1]) Z. B. wenn sich ein Nichtbrahmane für einen Brahmanen ausgibt. Daß diese Sünde nicht immer als derartig schwer aufgefaßt wurde, zeigt z. B. Mbh. I, 185 ff., wo Arjuna und seine Brüder als Brahmanen auftreten; ähnlich Mbh. II, 20, 22 und IV, 7, 12.

[2]) Die Vi. gebraucht den Ausdruck *atrigotrā* für das sonst übliche *ātreyī*. Die Bedeutung kann aber nicht zweifelhaft sein. Vgl. Jolly, SBE. VII, 133 n. — Daß diese Sünde gegenüber der sonstigen Frauentötung als besonders schwer qualifiziert wurde, erklärt sich daraus, daß die Frau zu dieser Zeit vielleicht gerade empfangen hatte, weil diese Zeit als günstig für den Verkehr zwischen den Ehegatten galt. Vgl. Va. XX, 35 f. und dazu außer der Anm. in Bühlers Übersetzung auch Böhtlingk, ZDMG. 39, 1885, 486. Die ed. Führer² liest Va. XX, 36 *hy eṣyadagpatyaṃ*!

[3]) Y.: *niṣiddhabhakṣaṇam*, M.: *garhitānādyayor jagdhiḥ*, Vi.: *abhakṣyabhakṣaṇam*; *garhita* im M. entspricht *niṣiddha* in der Y., *anādya* im M. entspricht *abhakṣya* in der Vi. Der Unterschied, den das M. macht, scheint schon den Indern nicht ganz klar gewesen zu sein. So erklärt z. B. Medh. *garhita* als Knoblauch u. dgl., *anādya* als Speisen, die man nicht zu essen beschlossen hat, Sarvajñ. dagegen das erstere als Speise von Cāṇḍāla und Unreinen, das letztere als Lauch u. dgl. Nach Gov. sind *garhita* Zwiebeln u. dgl., *anādya* Nichtopferfähiges u. dgl. Kull. und Rāgh. erklären *garhita* durch Lauch u. dgl., *anādya* durch Exkremente u. dgl. Über verbotene Speisen vgl. auch B. I, 5, 12. Ā. I, 5, 17, 14 ff. G. XVII, 9 ff. 22 ff. Va. XIV, 20 ff. M. V, 5 ff. Y. I, 167 ff. Vi. LI. Lüders, ZDMG. 61, 1907, 641 ff.

γ) Dem Golddiebstahl gleichgestellt:	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
1. Diebstahl von Boden[5])	vgl. b) —3		III, 230	XI, 58	XXXVI, 3
2. Diebstahl eines Depositums[6])	vgl. b) —3		III, 230	XI, 58	XXXVI, 3
3. Diebstahl von Pferden	vgl. b) —3		III, 230	XI, 58	vgl. d) —15
4. Diebstahl von Juwelen	vgl. b) —3		III, 230	XI, 58	vgl. d) —15
5. Diebstahl von Diamanten	vgl. b) —3		vgl. d) —15	XI, 58	vgl. d) —15
6. Diebstahl von Silber	vgl. b) —3		vgl. d) —15	XI, 58	vgl. d) —15
7. Menschenraub[7]) . . .	vgl. b) —3		III, 230	XI, 58	vgl. d) —15
8. Frauenraub	vgl. b) —3		III, 230	vgl. d) —15	vgl. d) —15
9. Diebstahl von Milchkühen	vgl. b) —3		III, 230	vgl. d) —15	vgl. d) —15
δ) Der Gurubettschändung gleichgestellt: Geschlechtlicher Verkehr mit:					
1. der Gattin des väterlichen Onkels	vgl. d) —21				XXXVI, 4
2. der Gattin des mütterlichen Großvaters	vgl. d) —21				XXXVI, 4
3. der Gattin des mütterlichen Onkels . . .	vgl. d) —21		III, 232		XXXVI, 4
4. der Gattin des Schwiegervaters . . .	vgl. d) —21				XXXVI, 4
5. der Gattin des Königs	vgl. d) —21				XXXVI, 4
6. Blutsverwandten . . .	vgl. b)		III, 231	XI, 59	vgl. 7.—10.
7. der Tochter	vgl. b)		III, 233	vgl. 6.	vgl. a) —2
8. der Schwester des Vaters	vgl. b)		III, 232	vgl. 6.	XXXVI, 5
9. der Schwester der Mutter	vgl. b)		III, 232	vgl. 6.	XXXVI, 5

[4]) Ich halte im Gegensatz zu Losch, der die Lesart der Stenzler'schen Ausgabe *utkarṣaṃ ca, vaco ʾnṛtam* „und Selbstüberhebung (sowie) Lügen" vorgezogen hat, die Lesart der indischen Ausgaben *utkarṣe ca vaco ʾnṛtam* für die bessere, und zwar im Hinblick auf die Parallelstellen M. XI, 56 und Vi. XXXVII, 1. Stenzler hat allerdings seine Lesung nicht als zwei Sünden aufgefaßt, sondern nur als eine: „unwahre prahlerische rede". (Übers. S. 114.)

[5]) Die Vi. beschränkt dies auf den Grundbesitz eines Brahmanen. Interessant ist, daß die Inder einen Begriff des „Diebstahls" von Immobilien kannten. Der Ausdruck dafür lautet hier (*apa*)*haraṇam*, was eigentlich „Wegnehmen" bedeutet. Es ist also jedenfalls die unrechtmäßige Depossedierung von Grund und Boden gemeint; daß sie aber tatsächlich als „Diebstahl" aufgefaßt wurde, beweist der Zusammenhang.

[6]) Die Vi. beschränkt auch dies auf das Depositum eines Brahmanen. Auch diese Tat, die unsere juristische Terminologie als „Unterschlagung" bezeichnet, fällt bei den Indern unter den Begriff des Diebstahls.

[7]) Menschenraub schließt im M. nach Medh. auch Frauenraub ein. Die Y. (und M. XI, 164) nennt diesen allerdings besonders.

	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
10. der Schwester	vgl. b)		III, 232	vgl. 6.	XXXVI, 5
11. der Mitfrau der Mutter	vgl. d) —21		III, 232		
12. der Schwiegertochter	vgl. d) —21		III, 231 f.	XI, 59	vgl. a) —3
13. der Gattin eines gelehrten Brahmanen .	vgl. d) —21				XXXVI, 6
14. der Gattin des Opferpriesters	vgl. d) —21				XXXVI, 6
15. der Gattin eines Freundes	vgl. d) —21		III, 231	XI, 59	XXXVI, 6
16. der Gattin des Lehrers	vgl. d) —21		III, 233		XXXVI, 6
17. der Tochter des Lehrers	vgl. d) —21		III, 232		
18. einer Freundin der Schwester	vgl. d) —21				XXXVI, 7
19. einer Angehörigen derselben Sippe (*sagotrā*)	vgl. d) —21		III, 231		XXXVI, 7
20. einer Angehörigen der höchsten Kaste (Brahmanin)	vgl. d) —21				XXXVI, 7
21. einer Jungfrau	vgl. d) —21		III, 231	XI, 59	XXXVI, 7
22. einem Weib aus niedriger Kaste	vgl. d) —21		III, 231	XI, 59	XXXVI, 7
23. einer Menstruierenden	vgl. d) —21				XXXVI, 7
24. einer Schutzflehenden	vgl. d) —21				XXXVI, 7
25. einer Asketin	vgl. d) —21				XXXVI, 7
26. einer in Verwahrung Übergebenen	vgl. d) —21				XXXVI, 7
d) *upapātaka*					
1. Lügen in bezug auf Kastenvorrang			vgl. c) -β) -5	vgl. c) -α) -6	XXXVII, 1
2. Verleumdung vor dem König	vgl. c) -α) -1			vgl. c) -α) -1	XXXVII, 2
3. Trotziges Benehmen gegen den Guru . . .	vgl. c) -α) -2	I, 23	vgl. c) -α) -2	vgl. c) -α) -2	XXXVII, 3

[1]) Verstoßung des Sohnes erscheint in der Y. zweimal, was wohl kaum ursprünglich ist. Losch setzt in III, 237 (VII, 16) mit der Triv.-Ausg. und dem GP. *suhṛttyāgaḥ* „Verstoßung eines Freundes". Eine von Stenzler aus einer bengalischen Ausgabe vermerkte Variante liest „Verstoßung des Guru", was im Hinblick auf M. XI, 60 nicht unbedingt von der Hand zu weisen wäre. Verstoßung eines Freundes hat außerdem keine Parallelen in den übrigen Dharmawerken und ist daher wenig geeignet, Vertrauen zur Ursprünglichkeit der GP.-Fassung zu erwecken.

[2]) Das G. nennt nur einen Spezialfall, den *kuṇḍāśi-*, d. i. einen, der bei einem unehelichen Sohn einer verheirateten Frau ißt (pw.). Medh., Gov. und Kull. zu M. XI, 65 machen keinen materiellen Unterschied zwischen *ninditānnādanam* und dem in XI, 57 erwähnten *anupātaka* des Essens von Verbotenem (*garhita*). Sarvajñ., Rāgh., Nand. und Rāmac. verstehen hingegen wohl richtig unter *ninditānna* Speisen eines Verpönten, z. B. eines Königs, Sängers u. dgl. Vgl. M. IV, 218.

[3]) Die Vi. sagt *parasvāpaharaṇam* „Wegnehmen fremder Habe". Unter den Diebstahl als *upapātaka* fallen natürlich nicht jene Fälle, die in eine andere Sündenklasse eingereiht sind [vgl. b)—3, c)—γ), im M. auch h)—7. bis 9.]. Als *mahāpātaka* galt ursprünglich Diebstahl überhaupt (s. später); da diese ältere Terminologie im Sündenregister des M. und der Y. noch erhalten ist, ergibt sich ein offener Widerspruch zwischen M. XI, 55 und XI, 66, bzw. Y. III, 227 und III, 234. Wenig systematisch erscheint es, wenn das M. und die Y. als *upapātaka* neben dem Diebstahl an und für sich noch besondere Diebstähle anführen.

[4]) Statt Diebstahl von unedlen Metallen hat die Triv.-Ausg. Diebstahl von Silber. Dieser erscheint auch als *anupātaka* [vgl. c)—γ)—6], allerdings nur im M.

[5]) Natürlich ausgenommen die bereits früher erwähnten, besonders qualifizierten Fälle.

[6]) Das G. nennt nur Sonderfälle: Opfern für eine Frau, für ein ganzes Dorf (XV, 16) und Hersagen von heiligen Sprüchen für einen, der den Veda vergessen hat (XXI, 11).

	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
4. Schmähen des Veda .			vgl. c) -α) -3	vgl. c) -β) -8	XXXVII, 4
5. Vergessen des Studierten (Veda)	XXI, 11		vgl. c) -α) -5	vgl. c) -β) -7	XXXVII, 5
6. Aufgeben des Studiums			III, 239	XI, 60	
7. Aufgeben des (häuslichen) Feuers	XXI, 11 (XV, 16)	I, 23	III, 239	XI, 60	XXXVII, 6
8. Verlassen der Eltern	vgl. b)		III, 237	XI, 60	XXXVII, 6
9. Verlassen des Lehrers	vgl. b)			XI, 60	
10. Verstoßung des Sohnes	vgl. b)		III, 237. 239.[1])	XI, 60	XXXVII, 6
11. Verstoßung der Gattin	vgl. b)				XXXVII, 6
12. Verstoßung von Verwandten	vgl. b)		III, 239	XI, 63	
13. Genießen von Speisen von Leuten, bei welchen dies verboten ist[2])	XXI, 11 (XV, 18)			XI, 65	XXXVII, 7
14. Essen von Nichtzugenießendem			vgl. c) -β) -3	vgl. c) -β) -3	XXXVII, 7
15. Diebstahl[3])	vgl. b) —3		III, 234	XI, 66	XXXVII, 8
16. Diebstahl v. Getreide	vgl. b) —3		III, 237	XI, 67	vgl. 15.
17. Diebstahl von unedlen Metallen	vgl. b) —3		III, 237[4])	XI, 67	vgl. 15.
18. Diebstahl von Vieh .	vgl. b) —3		III, 237	XI, 67	vgl. 15.
19. Ehebruch[5])	XXI, 11 (XV, 17)		III, 235	XI, 60	XXXVII, 9
20. Dulden des Ehebruchs durch den Gatten . .	XXI, 11 (XV, 17)				
21. Geschlechtlicher Verkehr mit Frauen, mit denen er verboten ist	XXI, 11 (XV, 18)		vgl. c) —δ)	vgl. c) —δ)	vgl. c) —δ)
22. Opfern für solche, für die es verboten ist	XXI, 11 (XV, 16)[6])		III, 237	XI, 60	XXXVII, 10
23. Leben von einer unerlaubten Beschäftigung			III, 236		XXXVII, 11

	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
24. Den Beruf eines Türstehers versehen	XXI, 11 (XV, 16)				
25. Lebensunterhalt durch Töten			III, 240		
26. Lebensunterhalt durch Heilkräuter			III, 240		
27. Wucher			III, 235	XI, 62	vgl. g) —3
28. Annahme (von Geschenken) von einem Schlechten					XXXVII, 12
29. Tötung eines Kṣatriya	XXI, 11 (XV, 16)[1]		III, 236	XI, 67	XXXVII, 13
30. Tötung eines Vaiśya	XXI, 11 (XV, 16)		III, 236	XI, 67	XXXVII, 13
31. Tötung eines Śūdra	XXI, 11 (XV, 16)		III, 236	XI, 67	XXXVII, 13
32. Tötung einer Frau			III, 236	XI, 67	vgl. c) —α) —8. bis 10.
33. Tötung einer Kuh	XXI, 11		III, 234	XI, 60	XXXVII, 13
34. Verkauf von Unverkäuflichem[2]			III, 234	XI, 63	XXXVII, 14
35. Verkauf des Soma	XXI, 11 (XV, 18)	I, 23	vgl. 34.	vgl. 34.	vgl. 34.
36. Verkauf von Teichen			III, 237	XI, 62	vgl. 34.
37. Verkauf von Lusthainen[3]			III, 237	XI, 62	vgl. 34.
38. Verkauf der Söhne			III, 236	XI, 62	vgl. 34.
39. Verkauf der Gattin			III, 242	XI, 62	vgl. 34.

[1]) Daß *vīrahan* in G. XV, 16 den Totschläger und nicht den Auslöscher des häuslichen Feuers bezeichnet, wird unten nachgewiesen werden.

[2]) Z. B. nach Sarvajñ. zum M. Speisen u. dgl., nach Kull. Sesamum indicum (*tila*) u. dgl., nach Rāgh. Flüssigkeiten u. dgl., nach Nand. unwürdige Dinge. Medh. liest im M. *apatyānām* für *apaṇyānām*. Die verschiedenen Angaben der Kommentare beweisen, daß der Begriff von *apaṇya* (Vi. *avikreya*) alles andere als klar war.

[3]) Medh. zum M. zitiert eine „andere" Smṛti, wo es heißt: *sarvabhūmir avikreyā*. Vgl. Vi. LIV, 17. Da das Verfügungsrecht eines der wesentlichen Merkmale des Eigentums ist, scheint es sich zumindest um den Rest eines Rechtszustandes zu handeln, nach dem es kein Einzeleigentum an Grund und Boden gab. Doch vgl. B. Heimann, Studien zur Eigenart indischen Denkens, S. 266. — Mit obigem Smṛtizitat stimmt sachlich Megasthenes Fg. 1, 46 vollkommen überein: ἰδιώτῃ δὲ μηδενὶ γῆν ἐξεῖναι κεκτῆσθαι. Die Frage, ob es in Indien privates Grundeigentum gegeben hat, ist bereits mehrfach diskutiert worden. Vgl. O. Stein, Megasthenes und Kauṭilya, Wien 1921, S. 93 ff. B. Breloer, Kauṭalīya-Studien, I. Das Grundeigentum in Indien, Bonn 1927, plädiert dafür, daß es bis zur englischen Herrschaft kein privates Grundeigentum in Indien gab. Ein Doppelgeleise — privates Grundeigentum neben Anspruch des Herrschers auf den Grund und Boden — befürwortet U. N. Ghoshal, The Agrarian System in Ancient India, Calcutta 1930, Lecture 5. Vgl. denselben Vf. in IHQ. 7, 1931, 658 ff.

	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
40. Selbstverkauf (als Sklave)			III, 240	XI, 60	vgl. 34.
41. Zulassung der früheren Heirat des jüngeren Bruders durch den älteren	XXI, 11 (XV, 18)		III, 235	XI, 61	XXXVII, 15
42. Das frühere Heiraten eines jüngeren Bruders	XXI, 11 (XV, 18)		III, 234	XI, 61	XXXVII, 16
43. Ein Mädchen diesem zur Frau geben			III, 238	XI, 61[1])	XXXVII, 17
44. Opfern für diesen			III, 238	XI, 61[2])	XXXVII, 18
45. Wenn der ältere Bruder es zuläßt, daß der jüngere das Feuer früher anlegt	XXI, 11 (XV, 18)				
46. Anlegen des Feuers durch den jüngeren Bruder vor d. älteren	XXI, 11 (XV, 18)				
47. Heiraten der jüngeren Schwester vor der älteren	XXI, 11 (XV, 16)				
48. Eine Frau heiraten, deren jüngere Schwester bereits verheiratet ist	XXI, 11 (XV, 16)				
49. Leben wie ein Vrātya[3])			III, 234	XI, 63	XXXVII, 19
50. Unterrichten für Lohn			III, 235	XI, 63	XXXVII, 20
51. Lernen bei einem besoldeten Lehrer			III, 235	XI, 63	XXXVII, 21

[1]) Nach M. XI, 61 ist es auch ein *upapātaka*, ein Mädchen einem älteren Bruder, dessen jüngerer Bruder bereits geheiratet hat, zur Frau zu geben.

[2]) Nach M. XI, 61 ist auch das Opfern für den älteren Bruder, der erst nach dem jüngeren heiratet, ein *upapātaka*.

[3]) Nach den Kommentaren sind solche gemeint, deren *upanayana* nicht spätestens im 16. Lebensjahr stattgefunden hat. Dies stimmt zu M. II, 39. Vgl. auch die Sünde d)—73. Nach M. X, 20 gelten als Vrātya überhaupt solche, die ihre heiligen Pflichten nicht erfüllen und daher von der Sāvitrī ausgeschlossen sind. — Wer die Vrātya eigentlich waren, ist von J. W. Hauer in seinem breit angelegten Werke: Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens. Bd. 1. Die Vrātya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft, Stuttgart 1927, eingehend untersucht worden. Vgl. auch von demselben Verfasser: Glaubensgeschichte der Indogermanen, Teil 1, Das religiöse Artbild der Indogermanen und die Grundtypen der indo-arischen Religion, Stuttgart 1937, S. 193 f. Was Meyer, Rechtsschriften, S. 335 ff. 390 ff. — unabhängig von Hauer — über die Vrātya als die Brahmanen in ihrer Urgestalt als Landstreicher äußert, ist im wesentlichen von den Hauer'schen Ergebnissen nicht verschieden, nur daß Hauer nicht so weit geht, die Brahmanen selbst von den Vrātya abzuleiten. — Mit *vrātyatā* als *upapātaka* dürfte aber doch wohl nur „Führung des Lebens eines Vrātya" gemeint sein, sie bezog sich also auf solche, die von Geburt Nichtvrātya waren und infolge ihres Lebenswandels diesen gleichgestellt wurden.

	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
52. Oberaufsicht in Bergwerken aller Art[1]) . .			III, 242	XI, 64	XXXVII, 22
53. Salzbereitung			III, 235		
54. Errichtung von großen Maschinen[2]) . . .			III, 240	XI, 64	XXXVII, 23
55. Verletzung	XXI, 11 (XV, 18)			vgl. f; h)-1. bis 5.	vgl. f; h)-1. bis 5.
56. Verletzung von Bäumen und Pflanzen . .	vgl. 55.			XI, 64	XXXVII, 24
57. Fällen von Bäumen zur Verwendung als Brennholz			III, 240	XI, 65	
58. Lebensunterhalt durch die Gattin[3]) . .			III, 240	XI, 64	XXXVII, 25
59. Bezauberung				XI, 64	XXXVII, 26
60. Magische Handlungen[4])				XI, 64	XXXVII, 26
61. Unternehmen von Handlungen nur zum eigenen Nutzen . . .			III, 239	XI, 65	XXXVII, 27
62. Nichtanlegen des (häuslichen) Feuers			III, 234	XI, 66	XXXVII, 28
63. Nichtabzahlung von Schulden[5])			III, 234	XI, 66	XXXVII, 29
64. Beschäftigung mit schlechten Lehrbüchern			III, 242	XI, 66	XXXVII, 30
65. Unglaube	vgl. b)	I, 23	III, 236	XI, 67	XXXVII, 31
66. Lebensunterhalt von einem Ungläubigen erhalten[6])	XXI, 11 (XV, 16)	I, 23			
67. Leben als fahrender Sänger				XI, 66	XXXVII, 32
68. Besuch bei Frauen, die berauschende Getränke trinken			III, 239	XI, 67	XXXVII, 33

[1]) Bergwerke waren königliches Monopol (vgl. O. Stein, Megasthenes und Kauṭilya, S. 62 f. und B. Breloer, Staatsverwaltung im alten Indien (Kauṭalīya Studien III. 1), Leipzig 1934, S. 407 ff.), auch wurden verbrecherische Brahmanen hin verbannt (Kauṭ. Aś. IV, 8, 38). Vgl. ferner J. J. Meyer, Das altindische Buch vom Welt- u. Staatsleben, Leipzig 1926, S. 675. — Hier offenbart sich der fundamentale Unterschied der Anschauungsweise des Dharmaśāstra und Arthaśāstra.

[2]) Die Y. hat „Aufstellen von schädigenden Maschinen".

[3]) Der Tatbestand ist unsicher. Vgl. Jolly, RS, S. 116.

[4]) *balakarmāṇi*. Das M. hat statt dessen *mūlakarma*. Nach den Kommentaren ist dies Unterwerfung unter seinen Willen durch Zaubersprüche und Zaubertränke. Die vorhergehende Sünde, Bezauberung (*abhicāra*), erklären die Komm. als Tötungszauber. Vgl. Hillebrandt, RL, S. 174 ff. Hauer, Der Vrātya, I, S. 216.

	G.	Va.	Y.	M.	Vi.
69. Besuch bei Frauen niedriger Kaste . . .			III, 241		
70. Brechen des Keuschheitsgelübdes durch den Schüler	XXI, 11		vgl. 71.	vgl. 71.	
71. Verletzung eines Gelübdes			III, 238	XI, 62	
72. Unterbrechen eines Gelübdes[7])			III, 236		
73. Versäumen des *upanayana*	XXI, 11				
74. Ziegenhüten	XXI, 11 (XV, 16)				
75. Schlechtes Benehmen	XXI, 11 (XV, 16)				
76. Schlechte Passionen .			III, 240		
77. Brandstiftung	XXI, 11 (XV, 18)				
78. Giftmischerei	XXI, 11 (XV, 18)				
79. Dienst bei einer Genossenschaft (*gaṇa*)	XXI, 11 (XV, 18)				
80. Selbstmord	XXI, 11 (XV, 18)				
81. Unzüchtige Handlungen an Mädchen[8]) . .			III, 238	XI, 62	
82. Falschheit			III, 238		
83. Dienst bei einem Śūdra			III, 241	vgl. g) —5	vgl. g) —5
84. Freundschaft mit Menschen niederen Schlages			III, 241		
85. Leben, ohne zu einem *āśrama* zu gehören .			III, 241		
86. Sich von fremder Speise nähren			III, 241		

[5]) Die Vi. versteht darunter: „Nichtabzahlung der Schulden an Götter, Ṛṣi und Manen." Ob indes das letztere auch im M. und in der Y. zu ergänzen ist, oder ob dort Schulden schlechthin, also z. B. auch Geldschulden gemeint sind, läßt sich kaum entscheiden. Die Kommentare schwanken.

[6]) *nāstikavṛtti*; das Wort kann allerdings auch „das Leben eines Ungläubigen führen" bedeuten.

[7]) Ob die Unterscheidung von „Verletzung eines Gelübdes" (*vratalopana*) und „Unterbrechen eines Gelübdes" (*vratalopa*) berechtigt ist, erscheint mehr als fraglich. Die Triv.-Ausg. liest in III, 238 *brahmalopanam* „Verletzung des Veda", was wohl eine spätere Verbesserung ist. Auch das GP. (105, 14. 16) bringt keine bessere Lesung.

[8]) Nach den Kommentaren sind unzüchtige Handlungen mit Ausnahme des Beischlafs gemeint. Dieser ist tatsächlich unter den *anupātaka* angeführt.

	M.	Vi.
e) *jātibhraṃśakara*:		
1. Einem Brahmanen Schmerz zufügen	XI, 68	XXXVIII, 1
2. Riechen an Dingen, bei welchen es verboten ist[1])	XI, 68	XXXVIII, 2
3. Riechen an berauschenden Getränken	XI, 68	XXXVIII, 2
4. Betrug	XI, 68	XXXVIII, 3
5. Sodomie		XXXVIII, 4
6. Männliche Homosexualität[2])	XI, 68	XXXVIII, 5
f) *saṃkarīkaraṇa*:		
Verletzung von Haus- und Waldtieren[3])	XI, 69	XXXIX, 1
g) *apātrīkaraṇa*:		
1. Geldannahme von Verrufenen	XI, 70	XL, 1
2. Handel[4])	XI, 70	XL, 1
3. Leben vom Geldverleihen gegen Zinsen	vgl. d) —27	XL, 1
4. Lügen	XI, 70	XL, 1
5. Dienst bei einem Śūdra	XI, 70	XL, 1
h) *malāvaha*:		
1. Töten von Vögeln	XI, 71	XLI, 1
2. Töten von im Wasser lebenden Tieren		XLI, 1
3. Töten von im Wasser entstehenden Tieren		XLI, 1
4. Töten von Würmern	XI, 71	XLI, 2
5. Töten von Insekten	XI, 71	XLI, 2
6. Genuß von Nachahmungen berauschender Getränke[5])	XI, 71	XLI, 3
7. Diebstahl von Früchten	XI, 71	
8. Diebstahl von Brennholz	XI, 71	
9. Diebstahl von Blumen	XI, 71	
10. Wankelmütigkeit	XI, 71	
i) *prakīrṇaka*:		
Alle nicht besonders erwähnten Sünden		XLII, 1

Es ist noch zu bemerken, daß die Schaffung der neuen Sündenklasse der *atipātaka* in der Vi. Hand in Hand mit einer Milderung der Sühnen geht. Die sonst für die *mahāpātaka* vorgeschriebenen tödlichen P. sind, wie

[1]) Nach den Kommentaren z. B. Knoblauch, Zwiebel, Kot u. dgl.

[2]) Weibliche Homosexualität erscheint nicht im Sündenregister. Das weltliche Strafrecht ahndet sie sehr streng (M. VIII, 369 f.).

[3]) Das M. zählt bestimmte Tiere auf: Esel, Pferd, Kamel, Antilope, Elephant, Ziege, Schaf, Fisch, Schlange, Büffel.

[4]) Wie Sarvajñ. zum M. bemerkt, bezieht sich diese Sünde nur auf Brahmanen und Kṣatriya. Vgl. S. 34, Anm. 1.

[5]) Die Kommentare zum M. vertreten dagegen die Ansicht, daß Dinge gemeint sind, die irgendwie mit Spirituosen in Berührung gekommen (Medh., Rāgh.) oder bloß in ihre Nähe geraten sind (Gov., Sarvajñ., Kull., Rāmac.).

wir sehen werden, in der Vi. mit einer Ausnahme auf die *atipātaka* beschränkt.

Aus obiger Tabelle ergibt sich ferner, daß die Gleichstellung der *anupātaka* mit bestimmten *mahāpātaka* ziemlich schwankend ist. Manche dem Surātrinken gleichgestellte Sünden werden in anderen Smṛti der Brahmanentötung gleichgestellt und umgekehrt.

Besonders ist hervorzuheben, daß Lügen in bezug auf Kastenvorrang, Verleumdung vor dem König, trotziges Benehmen gegen einen Guru, Schmähen des Veda, Vergessen des Studierten (Veda), Essen von verbotenen Speisen und mehrere Fälle des Diebstahls in der Vi. als *upapātaka* klassifiziert werden, während sie in den übrigen Smṛti als *anupātaka* gelten. Nur trotziges Benehmen gegen einen Guru erscheint auch Va. I, 23, Vergessen des Veda G. XXI, 11 als *upapātaka*. Die Vi. zeigt also auch hier wieder ihre Tendenz zu einer Milderung. Hingegen ist die Behandlung des verbotenen geschlechtlichen Verkehrs im G. (wie auch im B.!) zum Teil milder als in den übrigen Smṛti, worin sich eine größere Laxheit in sexuellen Dingen in früherer Zeit kundzugeben scheint. Als *pātaka* gelten nur einige wenige Fälle, die übrigen sind *upapātaka* (d/-21), während sie sonst als *anupātaka* klassifiziert werden. Andere Sünden aber wieder erscheinen im G. als *pātaka*, sonst als *upapātaka* (d/-8. bis 12. 15. 65.).

Außer diesen Sünden, die im allgemeinen für beide Geschlechter gegolten haben dürften, heben manche Dharmatexte noch besondere Sünden hervor, die Kastenverlust der Frau bewirken:

Geschlechtlicher Verkehr mit einem Manne niedriger Kaste (G. XXI, 9; Y. III, 298).

Tötung des Gatten (Va. XXVIII, 7; Y. III, 298).

Tötung des *bhrūṇa* (eines Embryo G. XXI, 9; eines gelehrten Brahmanen Va. XXVIII, 7).[1])

Abtreiben der Leibesfrucht (Va. XXVIII, 7; Y. III, 298).[2])

Eine Aufzählung von Sünden, die ganz aus dem Rahmen der hier besprochenen Sündenregister herausfällt, findet sich in dem „philosophischen" Abschnitt Ā. I, 8, 23. Dort werden in Sūtra 4 f. als Sünden, welche die Geschöpfe zu vernichten imstande sind, aufgezählt: Zorn, Geilheit, Wut, Begierde, Verblendung, Heuchelei, Feindseligkeit, Lügen, Übermaß im Essen, üble Nachrede, Mißgunst, Verlangen, Grimm, sowie wenn man sich nicht dem Ātman und dem Yoga widmet. Diese in der älteren Dharma-

[1]) *bhrūṇa* kann an dieser Stelle keine andere Bedeutung haben, da Abtreiben der Leibesfrucht unmittelbar darauf genannt ist.

[2]) Va. XXI, 10 heißt es, daß 4 Frauensorten zu verstoßen sind: welche mit einem Schüler verkehrt, welche mit einem Guru verkehrt, welche ihren Gatten getötet hat und welche mit einem Manne niederer Kaste verkehrt. Y. I, 72 nennt als zu verstoßende Frauen eine, die (von einem anderen Manne als ihrem Gatten) schwanger ist, welche die Leibesfrucht oder den Gatten tötet oder ein *mahāpātaka* begeht. Vgl. auch M. V, 90.

literatur einzigartige Sündenreihe spricht m. E. auch für den späteren Einschub dieses Abschnittes.

Das Mbh. gibt XII, 34, 3—14 ebenfalls eine Sündenaufzählung, wo die aus der Dharmaliteratur geläufigen Sünden in Sünden, Nichtzutuendes und Nichterfüllung der Pflicht eingeteilt werden. Da diese Einteilung sowohl ungeschickt als auch ganz vereinzelt ist, brauchen wir sie nicht weiter zu berücksichtigen.

Wenn wir diese ganzen langen Reihen von Sünden, die auch einmal kulturgeschichtlich ausgewertet werden sollten und in den, wie Jolly, RS, S. 116 bemerkt, vieles „einen befremdlichen, selbst phantastischen Eindruck" macht, überblicken, können wir nur das Urteil abgeben, daß die Sünden im allgemeinen ganz wahllos zusammengeworfen sind und daß die Klassifizierung ein leerer Schein ist. Besonders die Klassen e), f), g) und h) (*jātibhraṃśakara* usf.) sind ganz willkürlich zusammengestellt. Aber auch unter den *upapātaka* und *anupātaka* ist eine Ordnung nach dem Tatbestande der Sünden gewöhnlich zu vermissen. Natürlich sind die Sündenregister, von der Klasse der *prakīrṇaka* abgesehen,[1]) gar nicht vollständig, können es bei dem Mangel an Systematik, der sich darin äußert, gar nicht sein. Es kann uns daher nicht wundernehmen, wenn wir bei der Darstellung der Sühnen selbst und nicht zuletzt auch in der Lehre vom Karmavipāka noch weitere Vergehen angeführt finden und wenn die Kommentatoren über den Begriff mancher Sünden nicht übereinstimmen. Bezeichnend ist, daß selbst die Lehre von den P. oft nur in sehr groben Umrissen dem voranstehenden Sündenregister folgt.

Wir können die altindischen Dharmawerke, besonders das M., was ihre Bedeutung für das Leben der Inder anbelangt, mit dem alttestamentlichen Gesetz vergleichen. Von der Klarheit und Vollständigkeit aber, die sich in den 10 Geboten äußert, sind die indischen Sündenregister leider sehr entfernt. Die indische Sittenlehre zeichnet sich durch eine reichhaltige Kasuistik aus, aber in dieser Reichhaltigkeit werden Klarheit und Ordnung erstickt — ein typischer Charakterzug indischen Geistes.

Die indischen Sündenregister der Dharmaliteratur sind noch nach einer anderen Richtung hin unvollständig. Es fehlt die ungeheure Zahl von Vergehen gegen das Ritual, von Omina und Portenta. Diese Unvollständigkeit ist erklärlich: Die Dharmawerke sind eben Lehrbücher über „Recht und Pflicht", welche die Sünden hauptsächlich soweit behandeln, als sie unmittelbar gegen die menschliche Gesellschaftsordnung gerichtet sind oder wenigstens an ihren Grundlagen rütteln und daher meist auch unter das weltliche Strafrecht fallen.

[1]) Sie erinnert lebhaft an unsere Zoll- und Eisenbahntarife, wo in den Warenklassifikationen nach Aufzählung bestimmter Waren öfter eine Gruppe „soweit nicht besonders benannt" erscheint.

V. BESONDERE SÜHNEZEREMONIEN.

Ehe wir an die Besprechung der Sühnen für die einzelnen Sünden schreiten, ist eine Übersicht über besondere P. zu geben, die bestimmte Namen tragen, in der Dharmaliteratur immer wiederkehren und sozusagen den eisernen Grundstock der P. in dieser bilden.[1]) Die ältesten dieser Observanzen sind wohl die 3 *kṛcchra,* nämlich der *kṛcchra* schlechtweg, der *atikṛcchra* und der *kṛcchrātikṛcchra;* später sind weitere *kṛcchra* erfunden worden. Zu den *kṛcchra* gesellen sich andere Observanzen, unter denen besonders das *cāndrāyaṇa* eine wichtige Stellung einnimmt und in die ältere Zeit zurückgeht.

1. Die *kṛcchra*:

a) Der gewöhnliche *kṛcchra,* später (B. IV, 5, 6; M. XI, 212; Vi. XLVI, 10; Y. III, 320) *prājāpatya* genannt. Er dauert 12 Tage; die Nahrung wird an 3 Tagen nur morgens, an 3 Tagen nur abends eingenommen; an weiteren 3 Tagen ißt man nur, was man, ohne darum zu bitten, erhalten hat; an den letzten 3 Tagen ist zu fasten. (SVB. I, 2, 2 f; Kāṭh. Gr. I, 5, 11; B. II, 1, 2, 38; IV, 5, 6; Ā. I, 9, 27, 7; G. XXVI, 2—5; Va. XXI, 20; XXIV, 2; XXVII, 16;[2]) M. XI, 212; Vi. XLVI, 10.)[3]) Nach dem SVB. und G. hat die Nahrung in Opferspeise zu bestehen, ebenso nach Va. XXVII, 16 und B. IV, 5, 4. Nach dem Kāṭh. Gṛ. und der Vi. wird im ersten 3 Tage-Abschnitt abends, im zweiten morgens gegessen.[4]) Nach Y. III, 320 besteht der *prājāpatya* darin, daß der *pādakṛcchra* (siehe weiter unten) in irgendeiner Weise verdreifacht wird. Der *kṛcchra* kann auch ein Jahr lang geübt werden (Ā. I, 9, 27, 8).

Eine besondere Form dieses *kṛcchra* ist die von Va. XXIII, 43 als *śiśukṛcchra* (Kinderkṛcchra) bezeichnete Observanz. Es wird am 1. Tag

[1]) Vgl. auch Jolly, RS, S. 117 f.

[2]) *haviṣyān prātar āśāṃs trīn sāyam āśāṃs tathaiva ca | ayācitaṃ tathaiva syād upavāsatrayaṃ bhavet* || Bühlers Übersetzung „(If he makes) three morning meals of food fit for a sacrifice and three evening meals in like manner, and if food given without asking (is his subsistence) in the same manner, (he will thus perform) three fasts" gibt keinen Sinn. *upavāsatrayaṃ bhavet* kann m. E. nur koordiniert zum Vorhergehenden aufgefaßt werden. Dann haben wir hier eine etwas holprige Beschreibung des *prājāpatya,* für den dann im folgenden Śl. 17 ein Ersatz genannt wird. In unserem Śl. dürfte das Fehlen des Wortes *prājāpatya* einer Textverderbnis zuzuschreiben sein.

[3]) Daß an den 3 letzten Tagen zu fasten ist, muß mit Nandap. aus XLVI, 2 ergänzt werden.

[4]) Die von Meyer, Rechtsschriften, S. 233 versuchte Erklärung hierfür ist unhaltbar, wie die Übereinstimmung mit dem Kāṭh. Gṛ. beweist. Diese Parallele bezeugt im Gegenteil neuerlich die ursprüngliche Zugehörigkeit der Vi. zur Kāṭhaka-Schule.

morgens, am 2. Tag abends, am 3. Tag nur ungebeten Gereichtes gegessen und am 4. Tag gefastet. Das Ganze wird dann noch zweimal wiederholt, sodaß die Dauer auch 12 Tage beträgt. Er ist nach B. II, 1, 2, 39 für Frauen, Kinder und Greise, nach B. IV, 5, 7 für Kinder, nach Va. l. c. für Kinder, Greise und Kranke bestimmt. Das Va. schreibt ihn Manu zu, er kommt aber im M. nicht vor. Die Y. enthält ihn implicite in III, 320.

Für den *prājāpatya* gibt es nach B. IV, 5, 30 und Va. XXVII, 17 einen Ersatz, wenn man es eilig hat. Man fastet einen Tag und bringt eine Nacht in einem Gewässer zu, nach dem B. stehend. Ich gebe zu, daß man sich durch dieses P. einen tüchtigen Schnupfen holen kann, aber die Motivierung dieser Vereinfachung des *prājāpatya* ist wirklich merkwürdig.

b) Der *atikṛcchra* dauert 12 Tage und unterscheidet sich vom *kṛcchra* dadurch, daß jeden Tag (soweit nicht gefastet wird) nur soviel zu essen ist, als auf einmal eingenommen werden kann (SVB. I, 2, 6 f.; Kāṭh. Gṛ. I, 5, 12 f.; B. II. 1, 2, 40; IV, 5, 8; G. XXVI, 18 f.; Va. XXIV, 1 f.; M. XI, 214), nach Y. III, 320 eine Handvoll Speise. In der Vi. ist diese Regel ausgefallen.

c) Der *kṛcchrātikṛcchra*: Nach SVB. I, 2, 8; B. II, 1, 2, 41; IV, 5, 9; G. XXVI, 20; Va. XXIV, 3 dauert er 12 Tage und unterscheidet sich vom *kṛcchra* dadurch, daß an den ersten 9 Tagen nur Wasser genossen werden darf. Später ist eine Wandlung eingetreten, denn nach Vi. XLVI, 13 und Y. III, 321 dauert er 21 Tage; an jedem Tage darf nur Wasser (*payas;* oder Milch?)[1]) genossen werden.

d) Der *taptakṛcchra* dauert in der Regel 12 Tage; an 3 Tagen wird nur heißes Wasser, an 3 Tagen heiße Milch, an 3 Tagen heiße zerlassene Butter genossen, wobei die Reihenfolge der Speisen bei den einzelnen Texten schwankt, und an den letzten 3 Tagen gefastet (Kāṭh. Gṛ. I, 6, 1 f.; B. II, 1, 2, 37; Va. XXI, 21; Vi. XLVI, 11). G. XXIII, 2 (der die Sühne nur „*kṛcchra*" nennt) und M. XI, 215 schreiben für die letzten 3 Tage den Genuß „heißer Luft" vor, was sowohl wörtlich als auch bildlich (als Fasten) aufgefaßt werden kann.[2]) Weiter setzt das M. noch einmaliges Baden fest. Abweichend ist B. IV, 5, 10; es schreibt für 3 Tage den Genuß heißer Milch, für 3 Tage heißer zerlassener Butter, für 3 Tage heißen Kuśagrasabsudes und für 3 Tage Fasten vor. Nach Y. III, 318 hingegen dauert der *taptakṛcchra* nur 4 Tage: je 1 Tag ist nur Milch, nur Butterschmalz, nur Wasser zu genießen, am 4. Tage ist zu fasten.

e) Der *sāṃtapanakṛcchra* dauert 2 oder 7 Tage; am ersten Tage, bzw. an den ersten 6 Tagen, werden Kuhharn, Kuhmist,[3]) Milch, saure Milch,

[1]) So erklärt es Nandap.

[2]) „Heiße Luft" nehmen wörtlich Medh., Gov., als Fasten erklären es Rāgh. und Rāmac. Die größere Autorität spricht also für die wörtliche Auffassung.

[3]) Kuhmist zwar nicht als „Genußmittel", aber als Umschlag bei Krankheiten wird auch in vielen Gegenden Deutschlands und in slawischen Ländern verwendet. S. G. Wilke, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa², Leipzig 1923 (Mannusbibliothek Nr. 10), S. 73.

Butterschmalz (also das sog. *pañcagavya*, „die 5 Dinge von der Kuh") und Kuśagrasabsud genossen. Am 2., bzw. 7. Tag ist zu fasten (Kāṭh. Gṛ. I, 7, 1—3; B. IV, 5, 11; Va. XXVII, 13; M. XI, 213; Vi. XLVI, 19; Y. III, 315).[1]) Nach B. IV, 5, 12 f. ist der *sāṃtapanakṛcchra* besonders wirksam, wenn 1 Teil Kuhharn mit Rezitation der Gāyatrī (ṚV. III, 62, 10), ½ Teil Kuhmist mit Rezitation von „*gandhadvārām* ..." (TĀ. X, 1, 10, 43), 3 Teile Milch mit „*ā pyāyasva* ..." (TS. III, 2, 5, 3 usw. oder TĀ. III, 17), 2 Teile saure Milch mit „*dadhikrāvṇaḥ* ..." (TS. I, 5, 11, 4 usw.), 1 Teil Butterschmalz mit „*śukram asi jyotiḥ* ..." (TS. I, 1, 10, 3) und 1 Teil Kuśagrasabsud mit „*devasya tvā* ..." (TS. I, 3, 1, 1 oder VII, 1, 11, 1) genommen werden.

f) Der *mahāsāṃtapanakṛcchra* dauert nach Vi. XLVI, 20 und Y. III, 316 7 Tage, indem die beim *sāṃtapana* zu genießenden 6 Dinge jedes an je einem Tag eingenommen werden, am 7. Tag wird gefastet. Nach Kāṭh. Gṛ. I, 7, 4 und B. IV, 5, 16 ist jedoch diese Lebensweise 3mal zu wiederholen, sodaß die Sühne 21 Tage dauert. Diese 21tägige Kasteiung findet sich auch in Vi. XLVI, 21, und zwar unter dem Namen

g) *atisāṃtapana.* Dabei ist jedes der erwähnten 6 Dinge 3 (wohl aufeinanderfolgende) Tage lang zu genießen, ebenso dauert natürlich auch das Fasten 3 Tage.[2])

h) Beim *parāka-kṛcchra* hat man 12 Tage vollständig zu fasten (B. IV, 5, 15; M. XI, 216; Vi. XLVI, 18; Y. III, 321), das Selbst bezähmt, nicht fahrlässig. Er vernichtet alle Sünden (B., M.).[3])

i) Der *saumyakṛcchra* kommt nur Y. III, 322 vor. Er dauert 6 Tage, indem man täglich Ölkuchen, bzw. Schaum von gekochtem Reis, zur Hälfte mit Wasser gemischte Buttermilch, Wasser, Grütze einnimmt und einen Tag fastet.

k) Der *tulāpumān* (B. IV, 5, 22) oder *tulāpuruṣa* (Vi. XLVI, 22; Y. III, 323) wird verschieden beschrieben. Nach dem B. ißt man 1 (Tag) Reiskörner, 3 (Tage) Ölkuchen, 5 (Tage) Buttermilch, die zur Hälfte mit Wasser gemischt ist, und 7 (Tage) Gerstenschaum (nach einer v. l. Wasser); sodann ist zu fasten. Da die Dauer des Fastens nicht angegeben ist,

[1]) Die 2tägige Dauer ergibt sich nur aus der Vi. und Y., welche überdies die 7tägige Kasteiung als *mahāsāṃtapana* bezeichnen; an den übrigen Stellen ist nicht gesagt, wie lange das *pañcagavya* und der Kuśagrasabsud zu genießen sind, doch scheint aus der Übereinstimmung von Kāṭh. Gṛ. I, 7, 4 und B. IV, 5, 16 hervorzugehen, daß wenigstens diese Texte den *sāṃtapana* 7 Tage lang währen ließen. — Im Va. wird der *sāṃtapanakṛcchra* nur beschrieben, ohne daß die Bezeichnung selbst dabei genannt würde.

[2]) Wenn Nandap. zur Vi. von einer 18tägigen Dauer spricht, scheint er an das Fasten vergessen zu haben.

[3]) Eine ganz falsche Beschreibung des *parāka* gibt Alberuni tld. by Sachau II, 173: 3 Tage Essen am Morgen, 3 Tage abends und 3 Tage Fasten.

ist die Gesamtdauer der Kasteiung im B. unklar. Nach der Vi. und Y. sind beim *tulāpuruṣa* dieselben Dinge zu genießen wie beim *saumyakṛcchra*. Nach der Vi. ist zwischen dem Genuß der einzelnen Dinge zu fasten. Angenommen, daß jedes der 5 Mittel einen Tag genossen und dazwischen ein Fasttag eingeschaltet wird, würde das P. 9 Tage dauern. Nandap. kommt sonderbarerweise auf 10 Tage. Nach der Y. dauert der *tulāpuruṣa* 15 Tage; jedes der 5 Dinge wird je 3 Tage hintereinander eingenommen, von einem Fasten ist keine Rede.[1])

l) Der *pādakṛcchra* dauert 4 Tage und ist eine mildere Form des *prājāpatya*, indem die 4 dort vorgeschriebenen Eßweisen nur je 1 Tag eingehalten werden (Y. III, 319).[2])

m) Der *parṇakṛcchra* dauert nach Vi. XLVI, 23 7 Tage, nach Y. III, 317 bloß 5 Tage. Nach der Vi. genießt man je einen Tag nur Absud von Kuśagras, bzw. *palāśa*-Blättern, *udumbara*-Blättern, Lotusblättern, *śaṅkhapuṣpī*-Blättern, Blättern des indischen Feigenbaumes und *brahmasuvarcalā*-Blättern. Nach der Y. ist je einen Tag nur Absud von *parṇa*-Blättern, *udumbara*-Blättern, Blättern des blauen Lotus, *bilva*-Blättern und Kuśagras zu genießen.

Die folgenden *kṛcchra* beschreibt nur die Vi.:

n) Der *śītakṛcchra*, das Gegenstück zum *taptakṛcchra*, dauert 12 Tage. Man genießt 3 Tage nur kaltes Wasser, 3 Tage kaltes Butterschmalz, 3 Tage kalte Milch, 3 Tage ist zu fasten (Vi. XLVI, 12).

o) Der *udakakṛcchra* dauert 1 Monat. Dabei ist nur der Genuß von Grütze und Wasser gestattet (Vi. XLVI, 14).

p) Der *mūlakṛcchra* dauert ebensolange. Dabei werden nur Lotuswurzelschößlinge gegessen (Vi. XLVI, 15).

q) Der *śrīphalakṛcchra*: Man ißt einen Monat nur *bilva*-Früchte[3]) (Vi. XLVI, 16) oder Wasserrosensamen (XLVI, 17).

Die Texte geben, ausgenommen das Ā., noch eine Reihe allgemeiner Vorschriften, die bei allen *kṛcchra* zu befolgen sind. So heißt es SVB. I, 2, 4 f.: „Er soll bei Tag stehen, bei Nacht sitzen, wenn er schnell (zur Reinigung) zu gelangen wünscht. Er soll die Wahrheit sprechen; mit Nichtariern soll er sich nicht unterhalten; er soll die (Sāman) Raurava

[1]) Über den Zusammenhang dieser Kasteiung mit der sonst unter dem Namen *tulāpuruṣa* bekannten Sitte, eine dem eigenen Körpergewicht entsprechende Menge von Gold oder anderen Dingen zu verschenken, vgl. M. Haberlandt, Ueber Tulâpurusha der Inder, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien 19, 1889, 160 ff.

[2]) Alberuni tld. by Sachau II, 172 f. beschreibt diese Sühnung als *kṛcchra*. — Zu der von Meyer, Rechtsschriften, S. 233 vorgeschlagenen Konjektur in Y. III, 319 sehe ich keine Veranlassung.

[3]) Laut pw. ist der *bilva* (Aegle Marmelos) eine Citracee mit köstlichen Früchten. Trotzdem dürfte man sich durch einmonatigen ausschließlichen Genuß dieser Früchte gründlich den Magen verderben. Vgl. auch S. M. Katre, AOr. 9, 1937, 215 f.

und Yaudhājaya (SV. I, 511)[1]) beständig anwenden; an den 3 Tageszeiten (d. i. morgens, mittags und abends) (soll er) mit (Rezitation) der Āpohiṣṭhīya-Verse (ṚV. X, 9, 1—3 oder SV. II, 1187) baden. Darauf (findet) eine Wasserlibation (statt, wobei zu beten ist): ‚Verehrung Ahama, Mohama, Maṃhama, dem Schüttler, dem Askese Übenden, Punarvasu Verehrung! Verehrung Mauñjya, dem Wogenden (Aurmya), dem Glückbringer, Śamya, Śiva Verehrung! Verehrung dem Hinüberbringer, dem guten Hinüberbringer, dem großen Hinüberbringer, Pārada, Pāravinda Verehrung! Verehrung dem Puruṣa, dem guten Puruṣa, dem großen Puruṣa, dem mittleren Puruṣa, dem höchsten Puruṣa, dem Brahmacārin Verehrung! Verehrung!‘[2]) Mit ebendiesen (Sprüchen) verehrt (er) die Sonne, mit ebendiesen (bringt er) Butterschmalzspenden (dar); am Ende der 12 Tage soll er eine Topfspeise (*sthālīpāka*) kochen und den folgenden Gottheiten opfern: ‚Agni *svāhā*, Soma *svāhā*, Agni und Soma, Indra und Agni, Indra, den Viśve Devāḥ, Brahman, Prajāpati, Agni Sviṣṭakṛt!‘ Darauf sättige (er) Brahmanen.“ — G. XXVI, 6—17 hat diese Vorschriften aus dem SVB. übernommen, fügt aber noch einiges hinzu. So soll man sich beim täglichen 3maligen Baden auch mit den 8 Sprüchen *„hiraṇyavarṇāḥ ...“* (TS. V, 6, 1) reinigen. Viel umfangreicher und noch deutlicher śivaitisch ist das Gebet, das bei der Wasserlibation zu beten ist: „Verehrung Ahama ... (usf. wie oben); Verehrung Mauñjya, dem Wogenden (hier Ūrmya), dem Gütergewinner, dem Allesgewinner Verehrung! Verehrung dem Hinüberbringer, dem guten Hinüberbringer, dem großen Hinüberbringer, dem glücklich zu Ende Führenden Verehrung! Verehrung Rudra, Paśupati, dem großen Gott, dem Dreiäugigen (Tryambaka), dem Alleinwandler, dem Oberherrn Hara,[3]) Śarva, Īśāna, dem gewaltigen Donnerkeilträger, dem Ghee Enthaltenden, dessen Haar in Form einer Muschel aufgewunden ist, Verehrung! Verehrung Sūrya, der Sonne Verehrung! Verehrung dem Blauhalsigen, dem Schwarzblauhalsigen Verehrung! Verehrung dem Schwarzen (Kṛṣṇa?), dem Braunen Verehrung! Verehrung dem ältesten, besten, alten Indra, dem blondhaarigen, der sich des Beischlafs enthält, Verehrung! Verehrung dem wahren Reiniger, dem reinfarbigen Kāma, der die Gestalt nach Belieben (ändert), Verehrung! Verehrung dem Leuchtenden, dessen Gestalt leuchtet, Verehrung! Verehrung dem Spitzigen, dessen Gestalt spitzig ist, Verehrung! Verehrung Sobhya (v. l. Somya), dem guten Puruṣa ... (usf. wie oben); Verehrung ihm, der

[1]) Nach Burnell's Index zu seiner Ausgabe des Ārṣeyabrāhmaṇa, Mangalore 1876.

[2]) Die Bedeutung der hier angerufenen Namen ist unsicher. Vgl. Konows Übersetzung, S. 36 A. Pārada, Pāravinda übersetzt Konow „der Vollendung verleiht“, „der Vollendung findet“. Das eine erscheint mir jedoch sicher, daß es sich auch hier schon um ein śivaitisches Gebet handelt. So auch Meyer, Rechtsschriften, S. 21 ff. Vgl. Mbh. XII, 284.

[3]) So mit der Ān.-Ausgabe statt Hari in der Stenzler'schen, da es sich ja um Anrufungen Śiva's und nicht Viṣṇu's handelt.

einen Mond auf der Stirne hat, der in ein Fell gehüllt ist, Verehrung!"[1]) Nach G. XXVI, 15 ist ferner nicht eine Topfspeise, sondern ein Opfermus (*caru* = nicht zerstoßene Reiskörner, gekocht in Milch, Butter oder Wasser)[2]) zu kochen.

Von diesen Gebeten wissen die anderen Texte nichts, geben jedoch im allgemeinen rigorosere Vorschriften. B. II, 1, 2, 42—45 schreibt Baden zu den 3 Tageszeiten, Liegen auf dem Erdboden, Tragen nur eines Kleides sowie Scheren der Haupt-, Bart-, Körperhaare und Schneiden der Nägel vor. Bei einer Frau jedoch entfällt das Scheren des Haupthaares.[3]) Etwas andere und genauere Vorschriften gibt der jüngere Teil des B. (IV, 5, 3—5): Das Scheren der Haupt- und Barthaare (von anderen ist keine Rede) soll in der hellen Monatshälfte, an einem günstigen Tage und unter einem günstigen Sternbild erfolgen. Dreimal täglich ist zu baden; Zürnen, Lügen, Sprechen mit Frauen und Śūdra ist verboten. Der Sühnende hat die Gelübde des Brahmacārin (also vor allem Keuschheit) zu beobachten und soll nur Opferspeise essen. Kühe, Brahmanen, die Manen und Götter soll er verehren, bei Tage nicht schlafen, sich der Observanz[4]) ganz widmen, bei Tag stehen und bei Nacht sitzen.

Das Scheren der Haare findet sich noch Va. XXIV, 5 und Vi. XLVI, 24. Das Va. beschränkt es auf Bart- und Kopfhaar und nimmt von diesem noch die Augenbrauen, Augenwimpern und den Haarbusch aus. Hingegen ordnet es wie der ältere Teil des B. ausdrücklich das Schneiden der Nägel an, ebenso das Tragen nur eines Kleides. Das Va., die Vi. und Y. III, 326 schreiben ferner wieder Baden zu den 3 Tageszeiten vor, hingegen soll nach M. XI, 224 der Sühnende dreimal bei Tage und dreimal bei Nacht in Kleidern baden. Die Unterhaltung mit Frauen und Śūdra verbietet auch Kāṭh. Gṛ. I, 5, 3 und Va. l. c.; M. l. c. und Vi. XLVI, 25 fügen noch das Sprechen mit Ausgestoßenen hinzu. Kāṭh. Gṛ. I, 5, 4—9 gibt weiter zum Teil ähnliche Vorschriften wie der jüngere Teil des B.: Der Sühnende soll bei Tag stehen, bei Nacht bescheiden sitzen, allenfalls liegen, die Gelübde des Brahmacārin beobachten, ferner soll er, ohne sich zu bedenken, süßen Rauschtrank, Fleisch, Salz und Śrāddha meiden. Als Kleidung wird hier ein Rindsfell, ein Hanfgewand, eine Ziegenhaardecke oder ein Gazellenfell vorgeschrieben. Nach I, 8 sind noch Wasserspenden und eine Topfspeise mit entsprechenden Gebeten an die Vasu, die Rudra, die Āditya und die Marut-Aṅgiras darzubringen, u. zw. entsprechend den vier 3Tage-Ab-

[1]) Etwas abweichend, aber nur unwesentlich, auch übersetzt bei Meyer a. a. O.

[2]) S. Caland, AZ, S. XII.

[3]) Dieselben Schervorschriften gibt es für den *didīkṣiṣamāṇa* und seine Gattin beim *agniṣṭoma*. S. Hillebrandt, RL, S. 125.

[4]) Wie aus B. IV, 5, 32 hervorgeht, sind unter *yantra* die *kṛcchra* und anderen in B. IV, 5, 6 ff. beschriebenen Zeremonien zu verstehen; *yantra* hat hier also die Bedeutung „Bezwingungszeremonie". IV, 5, 5 nennt außerdem noch Beten, Feueropfer und *iṣṭi*, für welche diese allgemeinen Vorschriften laut IV, 5, 3 ebenfalls gelten.

schnitten, sowie eine Spende an (Agni) Sviṣṭakṛt. Nach Va. l. c. soll der Sühnende nur Tadelloses genießen [eine Glosse[1]) fügt hinzu, daß einmal Erbetteltes tadellos sei], einen Stab und einen Wassertopf, wie ihn Einsiedler haben, tragen, bei Tag stehen und bei Nacht sitzen. Auch nach M. XI, 225 soll er die Zeit stehend oder sitzend zubringen, wenn er dazu aber nicht imstande ist, soll er auf der Erde liegen. Nach Vi. XLVI, 24 soll er am Boden liegen, die Sinne bezähmt.

M. XI, 223—226 gibt noch weitere Vorschriften: Der Sühnende hat täglich selbst Opfer mit den Vyāhṛti (*bhūr, bhuvaḥ, svaḥ*) darzubringen. Er soll die Gebote des Nichttötens, Nichtlügens, Nichtzürnens und der Redlichkeit streng einhalten. Er hat die Gelübde des Brahmacārin zu erfüllen (vor allem das Keuschheitsgelübde laut Medh.) und hat seinen Lehrer, die Götter und Zwiegeborenen zu verehren. Stets soll er die Sāvitrī und Reinigungsgebete murmeln. Vor allem wird eingeschärft, daß er die Observanzen sorgfältig auszuführen hat, damit sie zur Sühnung gereichen. Diese Bestimmungen stehen teilweise den B. IV, 5, 3 ff. gegebenen auffallend nahe.

Das Beten von Reinigungsgebeten bestimmt auch noch Vi. XLVI, 25 und Y. III, 326. Opfern verlangt auch die Vi. l. c., aber nur nach Vermögen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die allgemeinen Bestimmungen der Texte für die Ausführung der *kṛcchra* mit Ausnahme weniger Einzelpunkte voneinander recht abweichen, wofür wohl die Verschiedenheit der Schulen verantwortlich zu machen ist. Sonderbar ist, daß die Einzelheiten in der Vi. sehr zusammenschrumpfen und die Y. fast überhaupt nichts bietet.

2. Die *cāndrāyaṇa*, einen Monat dauernd:

a) Das *pipīlikāmadhyacāndrāyaṇa* (das „in der Mitte einer Ameise gleichende *cāndrāyaṇa*"), welche Bezeichnung sich jedoch nur B. III, 8 und Vi. XLVII, 4 findet, während es sonst bloß *cāndrāyaṇa* genannt wird. Es dauert von Vollmond zu Vollmond. Die ganzen, dabei zu beobachtenden Zeremonien werden ausführlich G. XXVII und B. III, 8 beschrieben; beide Darstellungen weichen jedoch stark voneinander ab.

Nach G. l. c. gelten für das *cāndrāyaṇa* auch die für den *kṛcchra* gegebenen allgemeinen Bestimmungen (vgl. oben). Wenn es jedoch als Sühne vorgenommen wird (also nicht etwa bloß, um die Erfüllung eines Wunsches oder religiöses Verdienst überhaupt zu erlangen), soll der Sühnende sich auch die Haare scheren lassen.[2]) Am Tage vor dem Vollmondstag soll er fasten. Mit den Versen ṚV. I, 91, 17 f. und X, 85, 19 bringt er dann am Vollmondstag eine Libation dar, gießt Butterschmalz ins Feuer, bespricht

[1]) Vgl. Böhtlingk, ZDMG. 39, 1885, 487.

[2]) Das B., Va. und die Vi. schreiben dies auch für den *kṛcchra* vor, wie wir gesehen haben.

die Opfergabe und verehrt den Mond. Dann gießt er noch mit den 4 Versen *yad devā devaheḍanam* (TĀ. II, 3) Butterschmalz ins Feuer. Zum Schluß wirft er unter Rezitation des Abschnitts *devakṛtasya* (VS. VIII, 13)[1]) Brennscheite ins Feuer. Am Vollmondstag genießt er 15 Bissen, nur so groß, daß sie keine Verletzung des Mundes herbeiführen, deren jeden er vorher mit einem der folgenden Worte in Gedanken „besprochen" hat: *oṃ, bhūr, bhuvaḥ, svaḥ,* Askese, Wahrheit, Ruhm, Glück, Nahrung, Labung, Kraft, Glanz, Puruṣa, Dharma, Śiva. Oder er bespricht alle mit „Verehrung *svāhā*!" Die Bissen bestehen in Opferspeise; als solche gilt Opfermus, Erbetteltes,[2]) Grütze, Körner, Gerstengerichte, Gemüse, Milch, saure Milch, Butterschmalz, Wurzeln, Früchte, Wasser, wobei jedes folgende vorzüglicher sein soll. Von da an ißt er an jedem weiteren Tag der dunklen Monatshälfte immer um einen Bissen weniger (also am 14. Tag nur einen Bissen). Am Neumondstag fastet er, worauf er in der hellen Monatshälfte die Bissen wieder jeden Tag um je einen vermehrt, bis zum Vollmondstag. Das Gesetz des *cāndrāyaṇa* ist also der Mondwechsel: Mit abnehmendem Mond vermindert man die Bissen, bei unsichtbarem Mond (Neumond) Fasten, mit zunehmendem Mond wieder Vermehrung der Bissen.

B. III, 8 beschreibt das *cāndrāyaṇa* folgendermaßen: „2. Am 14. Tag der hellen (Monatshälfte) soll er fasten. 3. Nachdem er das Haupt-, Bart- (und) Körperhaar (geschoren und) die Nägel geschnitten hat oder auch nur das Barthaar, soll er ein neues Kleid anlegen (und, nur) die Wahrheit sprechend, sich in eine Herberge (*āvasatha*)[3]) begeben. 4. Dort (steht) ihm ein Feuer (zur Verfügung), das einmal hingebracht ist oder, (wenn es verlöscht), aus den Reibhölzern gerieben werden muß. 5. Ein Brahmacārin, der (sein) Freund (ist), soll für (seinen) Befehl vorbereitet sein. 6. Und (nur) Opferspeise hat (ihm) während der Observanz zuteilzuwerden. 7. Er legt das Feuer zu, umstreut es, macht (die Zeremonien) bis zum (Ende des) *agnimukha*[4]) (und) opfert von dem Gekochten. 8. (Und zwar) Agni, dem Mondtag, welcher immer es sei, dem Mondhaus mit seiner Gottheit, die fünfte (Spende) dem Mond mit (Rezitation des Verses) *atrāha*

[1]) Ich gebe eine Übersetzung dieses Abschnittes als Beispiel der typischen, magischen Auffassung der Sünde: „Du bist die Wegopferung der von den Göttern begangenen Sünde, du bist die Wegopferung der von den Menschen begangenen Sünde, du bist die Wegopferung der von den Vätern begangenen Sünde, du bist die Wegopferung der von (mir) selbst begangenen Sünde, jeglicher Sünde Wegopferung bist du. Sowohl der Sünde, die ich wissentlich begangen habe, als auch (der), die (ich) unwissentlich (begangen habe), dieser gesamten Sünde Wegopferung bist du."

[2]) Hierzu bemerkt Har., daß von den Schülern Erbetteltes gemeint sei, da ein *gṛhastha* nicht bettele.

[3]) Vgl. O. Stein, AOr. 6, 1934, 29 f.

[4]) Mit *agnimukha* werden nach Bühler, SBE. XIV, p. 267 f. n. alle Vorbereitungen vor dem *pradhānahoma* einer Zeremonie bezeichnet. Vgl. auch ŚB. XIII, 4, 1, 12.

goramanvata (TB. I, 5, 8, 1), die sechste Himmel und Erde, Tag und Nacht die siebente, Rudra die achte, Sūrya die neunte, Varuṇa die zehnte, Indra die elfte, den Viśve Devāḥ die zwölfte. 9. Nun erwähnen sie andere (Spenden), und (zwar) an die Weltgegenden mit ihren Gottheiten, an den weiten Luftraum[1]) samt seiner Gottheit. 10. (Unter Rezitation von:) *'navo navo bhavati jāyamāno ...'* (TS. II, 4, 14, 1 = ṚV. X, 85, 19) opfert er die für (Agni) Sviṣṭakṛt bestimmte (Spende), verteilt dann die übriggebliebene Opferspeise in einen Messing- oder Holzbecher, begießt sie mit einer für Opferspeise geeigneten Brühe (und) verzehrt 15 Klöße von natürlicher Größe. 11. 'Dich dem *prāṇa'*, (sagt er beim) ersten. 'Dich dem *apāna'*, beim zweiten. 'Dich dem *vyāna'*, beim dritten. 'Dich dem *udāna'*, beim vierten. 'Dich dem *samāna'*, beim fünften.[2]) Wenn (es nur) 4 (Klöße sind, verzehrt er) den ersten mit 2 (Sprüchen); wenn 3, mit je 2 die beiden ersten; wenn 2, mit 2 den ersten, mit 3 den zweiten. Einen (Kloß verzehrt er) mit allen (Sprüchen). 12. Nachdem er mit dem (Gebet) *'nigrābhyā stha ...'* (TS. III, 1, 8, 11) Wasser getrunken, opfert er dann Butterschmalzspenden dazu mit den 7 Abschnitten (TĀ. X, 51—57): *'prāṇa, apāna, vyāna, udāna, samāna* sollen mir gereinigt werden. Ein Licht möge ich sein, ohne Leidenschaft, ohne Sünde, *svāhā*! Rede, Geist ...! Kopf, Hände ...! Haut, Fell, Fleisch ...! Stimme, Tastsinn, Gestalt ...! Erde, Wasser, Glanz ...! Das Speiseartige, das *prāṇa*-Artige, das Geistige, das Erkenntnisartige, das Freudeartige soll mir gereinigt werden. Ein Licht möge ich sein, ohne Leidenschaft, ohne Sünde, *svāhā*!' 13. Das, was mit den Jaya-Sprüchen beginnt, bis zum Hingeben einer Milchkuh als Geschenk ist bekannt.[3]) 14. Mit den an Sūrya (gerichteten Versen) verehrt er die Sonne, mit den an Candramas (gerichteten) den Mond.[4]) 15. 'Du, Agni, wache gut' (s. TS. I, 2, 3, 1) betet er, wenn er sich zur Ruhe begibt. 16. 'Du, Agni, bist der Hüter der Gelübde' (s. TS. l. c.), wenn er aufwacht.

[1]) *urorantarikṣāya* mit Bühler gemäß der Erklärung von Gov. *uru* ist ständiges Beiwort von *antarikṣa*, vgl. M. Bloomfield, Vedic Concordance (Harv. Or. Ser. 10), Cambridge, Mass., 1906, unter *uro antarikṣa*. Ein Dativ *uroḥ* bietet allerdings grammatisch unüberwindliche Schwierigkeiten. M. Winternitz äußerte mündlich die Ansicht, daß es sich hier um ein Kompositum *urorantarikṣa* handelt, das auf dem formelhaft gewordenen Ablativ *uror antarikṣāt* beruht.

[2]) Über die 5 *prāṇa* vgl. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie², Leipzig 1917, S. 318. Zu den Sprüchen vergleicht Hultzsch TS. I, 1, 6, 1, wo aber nur *prāṇa, apāna* und *vyāna* vorkommen.

[3]) Derselbe Hinweis findet sich noch B. III, 4, 3 und III, 7, 14 und ohne Erwähnung des *dhenuvarapradāna* II, 8, 15, 8. Nach Gov. ist das *uttaraṃ dārvihomikaṃ tantram* gemeint. Das Ritual der Jaya-Sprüche (TS. III, 4, 4, 1) lehrt B. Śr. XIV, 16; s. auch Baudh.-Gṛhyaśeṣasūtra I, 1, 18. Vom *dhenuvarapradāna* ist dort aber keine Rede. Vgl. dagegen Ā. Śr. V, 24, 1—5.

[4]) Nach Gov. sind die Verse an Sūrya TS. IV, 1, 7, 4 und I, 4, 43, 1, die an den Mond TS. II, 4, 14, 1; ṚV. VI, 6, 7; TB. I, 5, 8, 1 zu finden. Die von Bühler, SBE. XIV, 305 n. noch angeführte Stelle TS. I, 1, 8, 4 ist zu streichen.

17. Mit Frauen und Śūdra soll er nicht sprechen, Harn und Kot soll er nicht ansehen. 18. Wenn er Opferunreines gesehen hat, betet er (TS. III, 1, 1, 2): 'Ungebunden (war) der Denksinn, unstät das Auge; die Sonne ist das Beste der Gestirne. Weihe, verlasse mich nicht!' 19. Am ersten (Tage) der anderen (dunklen Monats)hälfte (verzehrt er) 14 Bissen. 20. So vermindert er (jeden Tag) bis zum Neumondstag (die Nahrung) um (je) einen (Bissen). 21. Am Neumondstag gibt es keinen Bissen. 22. Am ersten (Tage) der ersten (hellen Monats)hälfte (verzehrt er) nun einen (Bissen). Zwei am zweiten (Tage). 23. So vermehrt er (die Nahrung) um (je) einen (Bissen) bis zum Vollmondstag. 24. Am Vollmondstag opfert er von einer Topfspeise Agni, dem Mondtage, welcher immer es sei, und den Mondhäusern mit ihren Gottheiten. 25. Nachdem er dem (Mondhaus) Abhijit, das vor Śroṇā steht, samt seiner Gottheit geopfert hat, soll er den Brahmanen eine Kuh geben." — Mit Ausnahme der eigentlichen Speiseregel und einiger allgemeiner Bestimmungen gibt also das B. ganz andere Vorschriften als das G.

In den übrigen Texten finden wir von all diesen Einzelheiten nichts. Das Ā. bespricht das *cāndrāyaṇa* überhaupt nicht. Nach Va. XXIII, 44—46 beginnt es erst am ersten Tag der dunklen Hälfte mit 14 Bissen. Die Regeln über Verminderung und Vermehrung der Bissen sind dieselben wie im G. und B. Bei der Ausführung soll der Sühnende Sāman singen[1]) oder die Vyāhṛti beten. M. XI, 217 sagt nichts über den genauen Beginn des *cāndrāyaṇa*,[2]) es gibt nur das Gesetz des *cāndrāyaṇa* und schreibt für Morgen, Mittag und Abend Baden vor. Die allgemeinen Vorschriften für die *kṛcchra* gelten auch für das *cāndrāyaṇa*, was das M. zwar nicht ausdrücklich feststellt, was aber daraus hervorgeht, daß es sie erst nach Besprechung des *cāndrāyaṇa* gibt, ohne wie z. B. Va. XXIV, 4 zu bemerken, daß sie nur für die *kṛcchra* gelten. Auch Vi. XLVII, 3—5 und Y. III, 324 geben nur das Gesetz des *cāndrāyaṇa*, die letztere sogar nur in der Form des sub b) zu besprechenden *yavamadhyamacāndrāyaṇa*. Die Bissen sollen nach Vi. XLVII, 2 unveränderlich, nach Y. l. c. pfaueneigroße Klöße sein. Nach Y. III, 326 ist zu den 3 Tageszeiten zu baden, ferner sind Reinigungsgebete zu beten und die Klöße sollen mit der Gāyatrī besprochen werden.[3])

b) Das *yavamadhya(ma)cāndrāyaṇa* (das „in der Mitte einem Gerstenkorn gleichende *cāndrāyaṇa*") dauert von Neumond bis Neumond.

[1]) Diese Bestimmung ist einzig dastehend und beim Va., das doch einer Ṛgvedaschule entstammen soll, umso verwunderlicher.

[2]) Nach Medh. soll man mit 14 Bissen beginnen, nach den übrigen Kommentaren mit 15 bei Vollmond.

[3]) Ganz verkehrt beschreibt das *cāndrāyaṇa* Alberuni tld. by Sachau II, 173. Am Vollmondstag sei zu fasten, am nächsten Tag esse man einen Mundvoll, am dritten zwei usf., immer um einen vermehrend, bis zum Neumondstag; an diesem werde wieder gefastet, darauf die Nahrung wieder vermindert bis zum Vollmondstag, an dem wieder gefastet werde.

Es beginnt also nach dem Gesetz des *cāndrāyaṇa* mit Fasten, dann werden die Bissen vermehrt, am Vollmondstage sind es 15 Bissen, dann werden sie wieder vermindert und am Neumondstage wird wieder gefastet. Die obige Bezeichnung findet sich B. III, 8, 26, Vi. XLVII, 3. 6. (°*madhyac*°) und M. XI, 218 (°*madhyamac*°). Erwähnt oder beschrieben wird es jedoch außerdem noch G. XXVII, 14 (unter Berufung auf „Einige"), B. IV, 5, 17, Va. XXVII, 21, Y. III, 324. Aus dem G. ist zu schließen, daß es zu seiner Zeit noch nicht sehr üblich war. Es findet sich sonst auch nur in jüngeren Texten.

c) Das *śiśucāndrāyaṇa* (Kindercāndrāyaṇa) ist erst eine jüngere Erfindung. Einen Monat lang sind täglich morgens 4 Bissen und nach Sonnenuntergang 4 Bissen zu essen (B. IV, 5, 18; M. XI, 220; Vi. XLVII, 8). Das B. und M. schreiben es ausdrücklich für einen Brahmanen vor, der dabei konzentrierten Geistes sein soll.

d) Das *yaticāndrāyaṇa* (Asketencāndrāyaṇa) ist ebenfalls jüngeren Ursprungs. Man ißt dabei einen Monat lang täglich nur 8 Bissen (B. IV, 5, 19; M. XI, 219; Vi. XLVII, 7). Nach dem B. und M. soll es Opferspeise sein, mittags verzehrt werden und der Sühnende soll sein Selbst dabei bezähmen.

e) Vi. XLVII, 9 kennt noch einen *sāmānyacāndrāyaṇa* (allgemeinen *cāndrāyaṇa*).[1]) Diese Observanz besteht darin, daß man während eines Monats nur 240 Klöße (also auch nicht weniger als bei den übrigen *cāndrāyaṇa*-Arten) in irgendeiner Weise ißt. Dieselbe Observanz kennt auch Y. III, 325 und bezeichnet sie als „anderes *cāndrāyaṇa*". Sie findet sich weiter ohne besondere Bezeichnung B. IV, 5, 20 und M. XI, 221. Für ihre Ausführung wird die Erlangung der Welt des Mondes verheißen (B. l. c.; M. l. c.; Y. III, 327; vgl. auch B. III, 8, 31). Nicht so billig erlangt man die Welt des Mondes nach G. XXVII, 18, das für diesen Fall vorschreibt, nach der *cāndrāyaṇa*-Regel ein ganzes Jahr lang zu leben.

Die folgenden Sühnezeremonien werden weder im älteren Teil des B. noch im Ā. beschrieben. Auch das G. läßt uns in der Regel im Stich. Manche kommen überhaupt nur in einem Text vor.

3. Das *aghamarṣaṇa*. Mit diesem Namen wird die Hymne ṚV. X, 190 bezeichnet, deren Rezitation eine außerordentliche Sühnkraft zugeschrieben wird. Sie gilt als ebenso wirksam wie das Schlußbad beim *aśvamedha* (M. XI, 261, auf das sich B. IV, 2, 15, Va. XXVI, 8 und Mbh. XII, 152, 30 berufen; Vi. LV, 7. Vgl. auch G. XXIV, 10). Mit dem bloßen Rezitieren war es aber nicht getan, sondern es werden noch andere Zeremonien beschrieben, die dabei auszuführen sind. Deshalb ist dieses P. hier zu besprechen.

Die ausführlichste Darstellung gibt B. III, 5. Der Sühnende begibt

[1]) Vi. XLVII gebraucht außer im Sū. 1 *cāndrāyaṇa* stets als m.

sich zu einem Badeplatz, badet, wählt, in ein reines Kleid gehüllt, am Rande des Wassers einen unbebauten Platz (nach Gov. von der Gestalt der Sonnenscheibe) aus, befeuchtet einmal sein Kleid, füllt die Hand einmal mit Wasser, wendet sich gegen die Sonne und sagt die Aghamarṣaṇahymne auswendig her, und zwar morgens 100mal, mittags 100mal und nachmittags 100mal oder eine unbestimmte Zahl mal. Wenn die Sterne aufgegangen sind, ißt er *prasṛtiyāvaka* (Grütze, gekocht aus einer Handvoll Gerstenkörner; vgl. ad 4.). Die Dauer der Sühnung ist verschieden je nach der zu sühnenden Sünde, als Mindestdauer führt das B. 7 Tage an. Besonders wirksam ist sie, wenn man sie 21 Tage lang ausführt. Ein solcher überschreitet alles, besiegt alles, erlangt die Frucht aller Opfer, hat gebadet an allen heiligen Stätten, hat die Gelübde gemäß allen Veden vollbracht, ist mit allen Göttern bekannt, reinigt eine Versammlung von dem Augenblick an, da er angeschaut wird, und seine Werke sind erfolgreich.

Diese Art der Ausführung findet sich sonst in der älteren Dharmaliteratur nicht, hingegen wird eine andere Ausführungsweise noch vom B. selbst und auch von anderen Texten besprochen. Das Wesentliche daran ist, daß man badet und dabei die Aghamarṣaṇahymne rezitiert (G. XXIV, 12; B. IV, 2, 15; Va. XXVI, 8; M. XI, 260; Vi. XLVI, 2—9; Y. III, 302). Nach dem B., M., der Vi. und Y. dauert die Sühne drei Tage, an welchen zu fasten ist. Das B., M. und die Vi. schreiben dreimaliges Baden täglich vor, nach dem Va. und der Vi. soll der Sühnende beim Rezitieren im Wasser untertauchen, nach dem B. und M. gezügelter Sinne sein. Die Aghamarṣaṇahymne ist bei jedem Baden 3mal zu rezitieren (alle außer der Y.). Nach der Vi. soll man bei Tag stehen, bei Nacht sitzen. Die Vi. und Y. bestimmen noch, daß am Ende eine Milchkuh zu schenken ist. B. IV, 2, 16 zitiert zu dieser Sühne TB. III, 12, 3, 4: „(Dieses) Vorgehen ist als uraltes Reinigungsmittel verbreitet, durch welches gereinigt man die bösen Werke überschreitet. Mit diesem reinen Reinigungsmittel gereinigt, mögen wir das Böse, (unseren) Feind, überwältigen."

4. Der *prasṛtiyāvaka* wird nur B. III, 6 und Vi. XLVIII beschrieben, es handelt sich also wohl um eine jüngere Observanz.[1]) Beide Darstellungen weichen in kleineren Einzelheiten und in der Anordnung voneinander ab. Die Darstellung der Vi. macht dabei den weniger geordneten Eindruck, namentlich, weil die Mantra, mit welchen die Gerstenkörner besprochen werden, erst am Ende des Kapitels angehängt sind.[2])

Der Sühnende kocht für sich selbst Grütze aus einer Handvoll Gerstenkörner, nach dem B., wenn die Sterne aufgegangen sind. Von dieser Grütze

[1]) Das Hārītadharmasūtra enthielt zwar einen korrelaten Abschnitt (Jolly, RS, S. 4), aber angesichts des Mangels an sonstigen Belegstellen halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß es sich dort um eine Interpolation handelte.

[2]) So auch Meyer, Rechtsschriften, S. 211 f.

opfert er weder ins Feuer noch bringt er eine Manenspende dar. Das noch Ungekochte, ferner während es gekocht wird, und das Fertiggekochte bespricht er nach dem B. mit folgenden Mantra:

„a) Du bist Gerste, du bist der König des Getreides, du gehörst Varuṇa, mit Honig verbunden, als Vertreiber alles Bösen, als Reinigungsmittel von den Ṛṣi überliefert.

b) Butterschmalz (seid ihr), Gerstenkörner, Honig (seid ihr), Gerstenkörner, oder Wasser, Nektar (seid ihr), Gerstenkörner. Reiniget mich von allem Bösen, welche Übeltat (immer) ich begangen haben (mag)!

c) (Was ich) in Worten begangen, (was ich) in Werken begangen, (was mein) Geist übel gedacht hat, von Unglück und Unheil, von all dem reiniget mich, Gerstenkörner!

d) Vom (Essen von Dingen), die von Hunden und Schweinen beschmutzt sowie von Krähen und (Leuten, an denen) Speisereste (haften), berührt wurden, von Ungehorsam gegen Mutter und Vater, von all dem reiniget mich, Gerstenkörner!

e) Von der furchtbaren Versündigung am Königshofe, die mit den *mahāpātaka* in Zusammenhang gebracht wird, und vom Unrecht an Kindern und Greisen, von all dem reiniget mich, Gerstenkörner!

f) Vom Golddiebstahl, vom Handeln, das mit einem (in Ausführung befindlichen) Gelübde nicht im Einklang steht, und vom Opfern für einen, bei dem es verboten ist, von übler Nachrede gegen Brahmanen, von all dem reiniget mich, Gerstenkörner!

g) Vom (Essen der) Speise bei einer Genossenschaft und der Speise einer Hetäre, der Speise von Śūdra, (der Speise), die zu einem Totenmahl oder einer Geburt in Beziehung steht, der Speise eines Diebes, bei einem *navaśrāddha*, von all dem reiniget mich, Gerstenkörner!"

In der Vi. sind die Mantra a) bis c) außer unbedeutenden Varianten dieselben. In d) führt die Vi. „(Essen von Dingen), die von Hunden und Schweinen beleckt sowie von (Leuten, an denen) Speisereste (haften), besudelt wurden" an. Dann folgt dort g) und am Schlusse eine Vereinigung von e) und f) in einem Mantra:

„Vom Unrecht, das in Schädigung von Kindern besteht, sowie (von dem), was ich am Tore des königlichen Palastes begangen habe,[1]) vom

[1]) *rājadvārakṛtam*, was *mahāpātakasaṃyuktaṃ dāruṇaṃ rājakilbiṣam* im B. entspricht. Dieses übersetzt Bühler: „From the dreadful (guilt of) mortal sins and of the crime (of serving) a king", jenes Jolly: „causing (a punishment) to be inflicted on some one by the king". Beide Übersetzungen sind unannehmbar, da sie dem Wortlaut des Textes nicht entsprechen. Gov. erklärt *rājakilbiṣam* mit *rājasevānimittam*, was Bühler in seine Übersetzung aufnahm und auch Meyer, Rechtsschriften, S. 95 befürwortet. Was an beiden Stellen gemeint ist, halte ich für unklar. Beides soll wohl dasselbe bedeuten, aber möglicherweise beruht auch die Verschiedenheit des Ausdruckes darauf, daß der sonst unbelegbare Mantra schon den alten Indern unverständlich war. Vgl. auch Mbh. I, 41, 12 und II, 21, 45.

Golddiebstahl, vom Handeln, das mit einem (in Ausführung befindlichen) Gelübde nicht im Einklang steht,[1]) und vom Opfern für einen, bei dem es verboten ist, und von übler Nachrede gegen Brahmanen reiniget mich, Gerstenkörner!"

Während der *prasṛtiyāvaka* kocht, sorgt der Sühnende für dessen Schutz, nach dem B. durch Rezitation von „Verehrung Rudra, dem Herrn der Wesen!", ferner von „*dyauḥ śāntā* . . ." (TĀ. IV, 42, 5, 27), von TS. I, 2, 14, der fünf Sätze *ye devāḥ* etc. aus TS. I, 8, 7, 1 und der beiden Sprüche „*mā nas toke* . . ." (TS. III, 4, 11, 2) und „*brahmā devānām* . . ." (TS. III, 4, 11, 1 = ṚV. IX, 96, 6). Nach der Vi. hingegen bindet er Darbhagrashalme nur mit Rezitation von ṚV. IX, 96, 6. Dann gießt er die Speise in ein Gefäß und genießt davon, nach dem B. nur ein wenig und im Zustande der rituellen Reinheit. Indem er „Welche Götter dem Denksinn entsprossen, mit dem Denksinn verbunden sind, die sehr geschickten, die Dakṣa zum Vater haben, die sollen uns schützen, die sollen uns unterstützen, diesen Verehrung, diesen *svāhā*!" (TS. I, 2, 3, 1) betet, „gießt" er sie in sich hinein, als ein Opfer für das Selbst (*ātmani juhuyāt*). Damit ist die Zeremonie nach dem B. beendet, nach der Vi. spült sich der Sühnende noch den Mund aus, berührt den Nabel und betet dazu: „Gebadet seid befriedigt, ihr Wasser, in unserem Bauche, (und ihr), Gerstenkörner! Diese mögen uns kein Leid bringen, (sie seien für uns) heilsam, unschädlich, göttlich, unsterblich, Mehrer des Ṛta."[2])

Die Dauer dieses P. ist verschieden je nach der Schwere der zu sühnenden Sünde. Die Mindestdauer als Sühnezeremonie beträgt 6 Tage, als längste führt die Vi. einen Monat an, wodurch man sich von allen Sünden reinigt. Verwendet man Gerstenkörner, die mit den Exkrementen einer Kuh abgegangen sind (vgl. auch Mbh. XIII, 26, 38; 81, 39) und genießt nur den daraus hergestellten *prasṛtiyāvaka* 21 Tage, so wird man nach der Vi. ebenfalls von allen Sünden frei, nach dem B. hingegen schaut man die Götterklasse der Gaṇa samt ihrem Herrn (Gaṇeśa), die Wissenschaft und den Herrn der Wissenschaft.[3])

[1]) *avrātya* in der Vi. und *avratya* im B. bedeuten wohl dasselbe.

[2]) Der Mantra ist in dieser Gestalt sonst unbelegbar. Es ist aber möglich, daß er aus VS. IV, 12 zurechtgemacht ist, welche Stelle mit unserem Mantra zum Teil wörtlich übereinstimmt. Vgl. Bloomfield, Ved. Concordance, 943, 1044. Jolly hält ihn für daraus verdorben. S. SBE. VII, p. XI und XIX. Der Sinn des Mantra ist allerdings wenig klar.

[3]) Jolly, SBE. VII, p. XIX schließt aus dem Umstand, daß die Schlußzeremonien des *prasṛtiyāvaka* im B. fehlen und dieser einen Hinweis auf die Verehrung des Gaṇeśa oder Śiva oder beider enthält, daß das ganze Kapitel über den *prasṛtiyāvaka* vom B. wahrscheinlich einer alten Rezension der Vi. entlehnt wurde. Aber die Schlußzeremonien bilden nicht unbedingt einen integrierenden Bestandteil des *prasṛtiyāvaka* und die Verehrung von Gaṇeśa oder Śiva beweist auch nichts, da ja III, 6 an und für sich zu den jüngeren Bestandteilen des B. gehört und das letzte Sū. von der Vi. aus sektarischen Gründen abgeändert worden sein kann.

5. Das *anaśnatpārāyaṇa* wird nur B. III, 9 beschrieben. Der Sühnende legt ein reines Kleid oder ein Kleid aus Baumrinde an; während der Observanz darf er nur Opferspeise, Wasser oder Früchte genießen, obgleich aus dem Namen der Observanz und auch aus dem weiter unten zu erwähnenden Verbot der Unterbrechung der Rezitation sich eigentlich ergibt, daß er gar nichts essen soll.[1]) Er verläßt das Dorf in östlicher oder nördlicher Richtung, bestreicht einen kuhhautgroßen, viereckigen, unbebauten Platz mit Kuhmist, besprengt ihn vor sich hin, ritzt eine Kennlinie ein, besprengt ihn mit Wasser, legt ein Feuer zu, umstreut es und opfert Agni, Prajāpati, Soma, den Viśve Devāḥ, Svayambhū, den Ṛc, den Yajus, den Sāman, den Atharvan(!), dem Glauben (*śraddhā*), der Erkenntnis (*prajñā*), dem Verstand (*medhā*), dem Glück (*śrī*), der Schamhaftigkeit (*hrī*), Savitar, der Sāvitrī, dem Herrn des Sitzes (*sadasaspati*) und der Zustimmung (*anumati*). Dann beginnt er mit der Rezitation eines Veda. Diese darf nicht unterbrochen werden, weder durch Dazwischenreden noch durch Aufhören überhaupt. Geschieht dies dennoch, muß er dreimal den Atem anhalten und dann an der unterbrochenen Stelle fortfahren. Fällt ihm eine Stelle gerade nicht ein, soll er solange, als er sie nicht weiß, das rezitieren, was er kennt, Ṛc, bzw. Yajus, bzw. Sāman (je nachdem, welche Saṃhitā er rezitiert), auch das Brāhmaṇa und die Anukramaṇī hinsichtlich des Metrums und der Gottheiten zu dieser Stelle. Mindestens 12mal soll er so die ganze Saṃhitā eines Veda rezitieren.[2]) Tut er es öfter, erwirbt er besonderes religiöses Verdienst.

6. Der *prāṇāyāma*, die Atemanhaltung, besteht nach B. IV, 1, 28; Va. XXV, 13; Vi. LV, 9 und Y. I, 23 darin, daß man die Gāyatrī, die Vyāhṛti (*bhūr, bhuvaḥ, svaḥ*), die Silbe *om* und den Śirastext (*āpo jyotir raso 'mṛtam*)[3]) dreimal rezitiert und dabei den Atem anhält.

7. Mit *pañcagavya* (Kuhharn, Kuhmist, Milch, saure Milch, Butterschmalz) wird bei B. IV, 5, 14 und Va. XXVII, 14 auch ein besonderes P. bezeichnet, bei welchem 5 Tage lang nur diese 5 Dinge genossen werden.

8. Der *brahmakūrca* besteht nach B. IV, 5, 25 darin, daß man nur das *pañcagavya* und Kuśagrasabsud mit Gerstenschaum vereinigt genießt.

9. Der *bṛhaspatikūrca* (nur Kāṭh. Gṛ. I, 6, 3 f.) sei anhangsweise erwähnt, da er unter den *kṛcchra* besprochen wird. Er dauert 21 Tage, von denen man je 3 Tage lang nur Gerstenbrühe (*yavāgū*), bzw. Gerstenspeise (*yāvaka*), Gemüse, Milch (*payas*), Butterschmalz und Kuśagrasabsud genießt und 3 Tage fastet.

[1]) Gov. meint, daß sich die Erlaubnis, Opferspeise usf. zu genießen, nur auf den Fall bezieht, wenn der Ausführende unfähig zu sein glaubt, das Fasten zu ertragen.

[2]) Ich halte die Lesung °*saṃhitām* in III, 9, 10 ff. für besser als die von Hultzsch adoptierte °*saṃhitā(s)*. Man konnte doch kaum die Rezitation mehrerer Saṃhitā eines oder gar aller Veden verlangen. Die von mir vorgezogene Lesart wird auch durch gute MSS. gewährleistet.

[3]) S. Bloomfield, Ved. Concordance, 173.

VI. SÜNDEN UND SÜHNEN.

In der folgenden Darstellung[1]) der verschiedenen Sühnen für bestimmte Sünden sollen nicht die in Kap. IV besprochenen Sündenregister als Grundlage dienen; diese sind ja vom sachlichen Gesichtspunkt sehr chaotisch, ein Umstand, der wohl auch die Inder schon veranlaßt hat, wenigstens teilweise in der Darstellung der P. sich nicht streng an die Sündenregister zu halten, sondern sachliche Momente obwalten zu lassen. Im II. Kap. wurde bei Besprechung der Quellen jeweils eine Übersicht über den P.-Abschnitt der einzelnen Dharmatexte gegeben. Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß im Laufe der Zeit die, wie wir sahen, ebenfalls erst allmählich herausgebildeten *mahāpātaka* als Einteilungsmaßstab dienten. Der Brahmanentötung entsprach Tötung überhaupt, dem Surātrinken Genuß verbotener Speisen, dem (Brahmanengold-)Diebstahl anderweitiger Diebstahl, der Gurubettschändung sonstige Unzucht. Diese Sündengruppen werden in den Dharmatexten immer greifbarer; am klarsten ist die P.-Lehre nach diesem Gesichtspunkt in der Vi. eingeteilt. Verhältnismäßig am frühesten hat sich die Sündengruppe der Tötung herausgebildet (schon im B. und Ā.), was wohl auf die in der indischen Sittenlehre schon in früher Zeit hervortretende Bedeutung des Gebotes der *ahiṃsā* zurückzuführen ist.[2]) Mit dieser Sündengruppe wollen wir daher auch unsere Darstellung beginnen.

a) Tötung und Verletzung.[3])

1. Tötung eines Embryo unbestimmten Geschlechts.

Diese Sünde wurde ursprünglich nur mit *bhrūṇahatyā* bezeichnet; im Laufe der Zeit erfuhr dieser Ausdruck jedoch eine Erweiterung seiner Bedeutung, indem er auch die Tötung eines Brahmanen, insbesondere eines gelehrten, umfaßte. Die Folge davon war, daß eine vollständige Vermischung der beiden Sünden Embryotötung und Brahmanentötung eintrat und es von da an oft ganz unklar ist, ob *bhrūṇahatyā* (bzw. *bhrūṇahan* zur Bezeichnung des Täters) nur die Embryotötung oder auch die Brahmanentötung bezeichnet. Die Kommentare wollen bisweilen sogar nur die Bedeutung „Tötung eines gelehrten Brahmanen" gelten lassen.[1])

Nach K. XXVII, 9 und MS. IV, 6, 4 wird man zum *bhrūṇahan* durch Tötung eines Embryo, dessen Geschlecht unbestimmt ist (*tasmād garbheṇāvijñātena bhrūṇahā*).[2]) Dieser Bedeutungserklärung entspricht K. XXXI, 7 und KapKS. XLVII, 7, wo der *bhrūṇahan* neben dem *brahmahan* genannt ist; seine Sünde gilt als unsühnbar. Aber schon die Parallelstelle hierzu MS. IV, 1, 9 erweckt, trotz der obigen Bedeutungserklärung von *bhrūṇahan* an anderer Stelle, den Verdacht, daß der Brahmanentöter mit *bhrūṇahan* mitbezeichnet sei, weil der *brahmahan* nicht besonders genannt ist. Für unzweifelhaft halte ich aber die Vermischung bereits in TS. VI, 5, 10, 2f., wo nämlich der Töter eines Embryo unbestimmten Geschlechts als *brahmahan* bezeichnet wird.[3]) Dazu stimmt, daß an der Parallelstelle der Taittirīya zu K. XXXI, 7, nämlich TB. III, 2, 8, 12 nur der *brahmahan*, nicht aber der *bhrūṇahan* genannt ist und die Unsühnbarkeit dementsprechend auf jenen übergegangen ist.[4])

In den P.-Abschnitten der Dharmatexte kommt der *bhrūṇahan* besonders oft im B. und Va. vor; in beiden schließt er, wie ja nach diesem Sachverhalt nicht anders erwartet werden kann, die Bedeutung des Brahmanen-

[1]) Vgl. auch Jolly, RS, S. 118 f.

[2]) Vgl. Chānd. Up. III, 17, 4. Auf die überragende Bedeutung der *ahiṃsā* im Jinismus und Buddhismus sei nur nebenbei verwiesen.

[3]) Ich gebrauche den Ausdruck „Tötung" statt des in der indologischen Literatur häufig anzutreffenden Ausdruckes „Mord", weil die Inder, soweit sie nicht ausdrücklich „absichtlich" oder „unabsichtlich" hinzufügten, die absichtliche Tötung (die doch höchstens als Mord bezeichnet werden kann) von der unbeabsichtigten nicht schieden. So ist z. B. in der Literatur der Ausdruck „Brahmanenmord" besonders beliebt, obgleich gerade in der P.-Lehre zunächst nur unbeabsichtigte Tötung eines Brahmanen mit einem P. belegt wird, während die absichtliche Tötung (Ermordung) eines Brahmanen als unsühnbar galt.

[1]) Z. B. Medh. zu M. IV, 208. S. auch Macdonell-Keith, Vedic Index I, 391, ferner Weber, I. St. IX, 118. Im Vaikh. Gṛ. I, 1 wird mit *bhrūṇa* eine Rangstufe im Leben des Brahmanen bezeichnet. Vgl. noch S. 45, Anm. 1. — Eine ganz abweichende Erklärung von *bhrūṇa* gibt Sāy. zu TĀ. X, 49; er erklärt das Wort als Embryo eines Brahmanen oder eines Königs.

[2]) Die Parallelstelle der KapKS. ist verloren. — Die nähere Modifikation durch Unbestimmtheit des Geschlechtes ist für die indische Anschauungsweise typisch. Von diesem Embryo wird nämlich angenommen, daß er zu einem Manne wird (Va. XX, 24). Wenn ein Embryo als weiblichen Geschlechtes erkannt werden könnte, wäre seine Tötung sicher keine schwere Sünde, da ja nur der Sohn als Fortpflanzer seines Geschlechtes sich besonderer Wertschätzung erfreut. Vgl. Weber, I. St. IX, 481. Derselben Anschauungsweise werden wir auch bei der Behandlung der Frauentötung begegnen, die ebenfalls nur mit einem geringen P. (in der Regel demselben wie die Śūdratötung) belegt wurde, außer wenn die Möglichkeit bestand, daß die Frau im Zustande der Empfängnis sich befinde (die *ātreyī*; vgl. S. 36, Anm. 2).

[3]) Vgl. Weber, I. St. X, 66. Keith, Veda of Black Yajus School (Harvard Oriental Series vol. 18, 19), Cambridge, Mass., 1914, II, 545 f., note 5, verweist gleichfalls auf diese Vermischung, hält aber auch als Erklärung die damals herrschende Ansicht für möglich, daß man bei einem Embryo vor seiner Geburt diese in jeder beliebigen Kaste erwarten konnte. Ich halte dies für recht unwahrscheinlich.

[4]) Wenn dennoch bei Yāska, Nirukta VI, 27 und an anderen im Vergleich zum K. jüngeren Stellen der *brahmahan* und der *bhrūṇahan* auch nebeneinander genannt sind, so läßt sich doch daraus nicht mehr schließen, daß der letztere nur den Embryotöter bezeichnet. Es kann ja bereits *bhrūṇahan* auch den Töter eines gelehrten Brahmanen, *brahmahan* den eines Brahmanen minderen Ranges bezeichnen.

töters ein. Beim B. ergibt sich dies, abgesehen von der Seltenheit des Ausdrucks *brahmahatyā* oder analoger Komposita (nur B. I, 10, 18, 18 f., II, 10, 17, 21 und III, 10, 7), aus B. II, 1, 1, 6, wo zur Ergänzung der Lehre von den P. für den *bhrūṇahan* (die den in den anderen Smṛti für den *brahmahan* vorgeschriebenen entsprechen) ein Vers zitiert wird, in dem von der Tötung eines Brahmanen die Rede ist.[1]) Das Va. führt schon im Sündenregister statt des *mahāpātaka* der Brahmanentötung die Bhrūṇatötung an (s. oben Kap. IV) und XX, 23 gibt es für den *bhrūṇahan* zwei Erklärungen, nämlich a) Töter eines Brahmanen und b) Töter eines Embryo unbestimmten Geschlechts.

Mit Rücksicht auf die vorstehenden Ausführungen wird es empfehlenswert sein, die P. für den Bhrūṇatöter gemeinsam mit denjenigen für Tötung eines Brahmanen zu besprechen. Es erübrigt noch, unter diesem Punkt jene Fälle zu erledigen, wo in der Dharmaliteratur ein P. ausdrücklich für den Töter eines Embryo unbestimmten Geschlechts vorgeschrieben ist (wo also nicht der vage Ausdruck *bhrūṇa* steht).

Nach Ā. I, 9, 24, 8 wird die Tötung eines Embryo unbestimmten Geschlechts, der von einem Brahmanen, der es nur dem Namen nach ist, stammt, nach I, 7, 21, 8 das Abtreiben der Leibesfrucht überhaupt ebenso behandelt wie das Töten eines Brahmanen, der es nur dem Namen nach ist (beide Sünder sind *abhiśasta*, ihre Sünde ein *patanīya*). Ebenso ist nach G. XXII, 13 und M. XI, 88 für den Töter eines Embryo[2]) unbestimmten Geschlechts dasselbe P. bestimmt wie für einen Brahmanentöter. Auch nach Vi. XXXVI, 1 ist diese Sünde ein der Brahmanentötung gleichgestelltes *anupātaka* und das P. ist nach Vi. XXXVI, 8 dasselbe wie für den Brahmanentöter (als *mahāpātakin*). Einzig Y. III, 251 gibt die vollständige Gleichstellung des Embryotöters und Brahmanentöters auf: als P. ist die für die Tötung eines Angehörigen der betreffenden Kaste, welcher der Embryo angehörte, festgesetzte Sühnung auszuführen.[3])

[1]) Merkwürdig ist allerdings, daß der Taittirīyaka Baudhāyana den Ausdruck „*bhrūṇah°*" so stark bevorzugt, während die TS. sogar den Embryotöter mit *brahmahan* bezeichnet. Doch vgl. die Stellen im TB. und TĀ., wo beide Ausdrücke nebeneinander oder (im Vergleiche zu den Parallelstellen anderer Texte) gleichbedeutend gebraucht sind.

[2]) Die Stenzler'sche Ausgabe des G. liest „brahmanischen Embryo", die An.-Ausgabe nur „Embryo". Die erstere Lesart würde dann mit Ā. I, 9, 24, 8 zusammengehen, infolge des Mangels einer weiteren vom Embryo ohne Kastenunterschied handelnden Stelle aber auf eine Einschränkung der Gleichstellung der beiden Sünden Embryotötung — Brahmanentötung, wie sie nur noch die Y. aufweist, hinauslaufen. Da das G. nicht kritisch herausgegeben ist, läßt sich der Wert der Stenzler'schen Lesung nicht beurteilen. Ich halte aber die kürzere Lesung der An.-Ausg. für die richtigere, da sich „*brāhmaṇasya*" bei Stenzler bequem als spätere Glosse erklären läßt, während eine Erklärung des umgekehrten Sachverhaltes schwierig ist.

[3]) Das GP. (Y. ed. Losch VII, 24) bietet keine sachliche Abweichung zur älteren Ansicht.

2. Tötung und Verletzung eines Brahmanen.

Die Tötung eines Brahmanen erscheint K. XXXI, 7 und KapKS. XLVII, 7 als die zweitschwerste Sünde. Als dann, wie wir oben sahen, die Embryotötung mit der Brahmanentötung vermengt wurde, ging die Unsühnbarkeit auch auf die Brahmanentötung über (so ausdrücklich TB. III, 2, 8, 12). In den Dharmatexten ist die Unsühnbarkeit der Tötung eines Brahmanen[1]) G. XXI, 7, das sich dabei auf Manu[2]) beruft, ferner Mbh. XII, 35, 43; 165, 34 und XIII, 130, 37 ausgesprochen. Mbh. XII, 108, 32 erklärt die Tötung eines Guru für unsühnbar. Auf den Fall der absichtlichen Tötung eines Brahmanen beschränken die Unsühnbarkeit B. II, 1, 1, 6 (als Zitat gekennzeichnet) und M. XI, 90. Die Unsühnbarkeit ist also unter den älteren Rechtslehrern vor allem von Āpastamba aufgegeben, dessen Dharmasūtra statt ihrer für besonders qualifizierte Fälle ein lebenslängliches P. vorschreibt. Ferner findet sie sich nicht mehr im Va., in der Vi. und Y.[3])

Trotzdem die Brahmanentötung schon in vedischer Zeit als unsühnbar verkündet wurde, finden sich an anderen Stellen vedischer Texte doch P. hierfür.[4]) Ein solches war vor allem der *aśvamedha* (das Pferdeopfer) (TS. V, 3, 12, 1 f.; ŚB. XIII, 3, 1, 1 ff.)[5]) oder der *agniṣṭut* (Pañcav.

[1]) Inwieweit sich die folgenden Ausführungen auch auf den Embryotöter oder etwa nur auf den Töter eines gelehrten Brahmanen beziehen, ist bei der Unklarheit des Wortes *bhrūṇa* sowie bei dem Umstand, daß auch der Embryotöter als *brahmahan* bezeichnet wurde, nicht mehr zu entscheiden. Um einer Verschleierung der Tatsachen vorzubeugen, wird bei allen Stellen, wo der Ausdruck *bhrūṇa°* statt *brahma°* steht, dies vermerkt werden.

[2]) Bühler, SBE. XXV, p. XXXIV f. hält es für möglich, daß das G. an dieser Stelle das Mānavadharmasūtra zitiert, da sich dieser Ausspruch im Mānavadharmaśāstra nicht vorfindet, aber auch für nicht ausgeschlossen, daß es sich um eine allgemein dem mythischen Manu zugewiesene Maxime handelt. Ich halte es vor allem für gewagt, die Stelle für ein „Zitat" zu halten, da das G. (*trīṇi prathamāny anirdeśyāni Manuḥ*) vor *Manuḥ* ja kein *iti* setzt. Das G. macht offenbar nur eine allgemeine Bemerkung über Manus Ansicht in dieser Angelegenheit. Wir werden noch sehen, daß sich eine solche Ansicht sachlich im M. nicht in allen Punkten nachweisen läßt, woraus sich ergibt, daß das G. jedenfalls nicht die Lehren dieses vor Augen gehabt hat. Ob es aber ein Mānavadharmasūtra oder nur unter Manus Namen im Umlauf befindliche Maximen gekannt hat, läßt sich nicht entscheiden.

[3]) Aber noch Alberuni (tld. Sachau II, 162) kennt die Unsühnbarkeit der Brahmanentötung, allerdings für einen in der älteren Dharmaliteratur nicht erwähnten Fall, nämlich wenn der Täter ebenfalls ein Brahmane ist.

[4]) Vgl. Weber, I. St. X, 66 ff.; E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893, S. 147.

[5]) Dabei wird erzählt, daß einst Prajāpatis Auge anschwoll (*aśvayat* von $\sqrt{śvā}$), herabfiel und zu einem Pferd wurde; daher habe dieses seinen Namen (*aśva*). Durch das Pferdeopfer restituierten die Götter Prajāpatis Auge. Wer daher den *aśvamedha* opfert, macht Prajāpati ganz und wird dadurch selbst ganz. Daher ist der *aśvamedha* eine Sühne für alles. — Dem Roßopfer hat P.-E. Dumont sein umfassendes Buch L'Aśvamedha, Paris 1927, gewidmet.

B. XVII, 5, 1; dazu vgl. TS. II, 5, 1, 1ff.).[1]) Durch den *aśvamedha* wurde nach ŚB. XIII, 5, 4, 1 König Janamejaya Pārikṣita von der Brahmanentötung befreit; freilich war dies nach Mbh. XII, 150—152, wo diese Geschichte ausführlich erzählt ist, nur eine unabsichtliche Brahmanentötung.[2]) Es sind namentlich bestimmte Zeremonien, die beim Pferdeopfer zur Vertreibung der Bhrūṇatötung dienten (TB. III, 8, 20, 1), insbesondere eine Opferspende an die personifiziert gedachte Brahmanentötung (TB. Bhrūṇatötung). (Vgl. VS. XXXIX, 13.) Diese Sühne wurde von Muṇḍibha Audanya (TB.: Audanyava) erfunden und verschafft sogar schon im vorhinein auch jedem Nachkommen des Königs, der den *aśvamedha* veranstaltet, Sühnung für eine von ihm etwa zu begehende Brahmanentötung (ŚB. XIII, 3, 5, 3 f.; TB. III, 9, 15, 2 f.). Nach TĀ. X, 48 wird der Brahmanentöter durch Rezitation des ersten Trisuparṇa-Mantra, nach TĀ. X, 49 der Bhrūṇatöter durch Rezitation des zweiten Trisuparṇa-Mantra (die sich beide an den genannten Stellen finden) entsühnt. In TĀ. X, 64 (nur in der Āndhra-Rezension)[3]) werden Sesamkörner zur Reinigung von Brahmanentötung und Bhrūṇatötung angerufen.

Während die bisher besprochenen P. in bloßem Opfern und Beten bestanden, nähern wir uns im SVB. bereits den strengeren Sühnungen. Sowohl der Töter eines Brahmanen als auch eines *bhrūṇa* soll nach SVB. I, 5, 15 f. ein Jahr lang nur zu jeder achten Essenszeit essen, und zwar nur soviel, als in beiden Händen Platz hat; er soll nur zwischen Nabel und Knien bekleidet sein, dreimal bei Tag und dreimal nachts baden sowie stehend und sitzend bei Tag und bei Nacht Gebete murmeln, und zwar der Bhrūṇatöter das erste Sāman zu SV. I, 565, der Brahmanentöter das letzte Śuddhāśuddhīyasāman (SV. I, 350). Er soll am Dorfeingang wohnen, wo er auch die Speisen erhält (wohl durch Betteln), nicht verreisen, seine Tat bekennen, in Gegenwart von 4 Brahmanen essen und vor den Dorfeingang nur zur Verrichtung der Notdurft sich begeben, sonst erregt seine Handlungsweise Besorgnis.

In der Dharmaliteratur wird gleich eine große Anzahl von Sühnungen für den Brahmanentöter empfohlen, die im B. und M. allerdings nur für

[1]) Der *agniṣṭut* ist nach pw. s. v. der erste Tag des *agniṣṭoma*. Vgl. Hillebrandt, RL, S. 124 ff. S. auch Āśv. Śr. IX, 7, 22 ff.; B. Śr. XVIII, 12.

[2]) Das Mbh. schildert anschaulich die seelischen Qualen, die der von allen verlassene König durchmacht. Auf der ganzen Erde irrt er umher, um ein P. für seine Sünde zu erfragen. Endlich kommt er zu Indrota Śaunaka; auch dieser weist ihn anfangs zurück und schilt ihn Bhrūṇatöter. Endlich aber läßt er sich durch des Königs Klagen erweichen und, nachdem dieser bereut und versprochen hat, die Brahmanen nie mehr zu schädigen, belehrt ihn Śaunaka und opfert für ihn ein Roßopfer, worauf Janamejaya glanzvoll in sein Reich zurückkehrt.

[3]) Vom X. Buch des TĀ. (der Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad) gibt es zwei Rezensionen, die Drāviḍa- und die umfangreichere Āndhra-Rezension. Vgl. Deussen, 60 Upanishads, S. 242. Ich zitiere in der Regel nach der ersteren.

unabsichtliche Tötung gelten. Das G. und Mbh., welche die Brahmanentötung ohne Einschränkung für unsühnbar erklären, widerlegen sich durch Anführung von P. Wir führen nun die einzelnen P. an, wobei wir im wesentlichen die Reihenfolge des M. zugrundelegen, das fast alle enthält.

1. Der Bhrūṇatöter soll nach B. II, 1, 1, 2 f. eine Schale, eine bettfußähnliche Keule, als Kleid eine Eselshaut und auf einem Leichenplatz einen Totenschädel als Abzeichen nehmen und im Walde eine Hütte bauen, um dort zu wohnen. Seinen Lebensunterhalt gewinnt er durch Betteln nur in 7 Häusern, wobei er seine Tat verkünden soll. Bekommt er nichts, muß er fasten. Dieser Lebensweise obliegt er 12 Jahre.

Ā. I, 9, 24, 7. 10 ff. bestimmt diese Sühne für die Tötung eines Brahmanen, der es nur dem Namen nach ist. Es gibt noch einige weitere Einzelheiten an: Der Sühnende soll seine Stimme zurückhalten, nur mit einem aus einem hänfenen Viertelkleid hergestellten Schurz zwischen Nabel und Knien (statt der Eselshaut des B.) bekleidet sein, immer nur zwischen den Radspuren der Wege gehen und anderen Leuten ausweichen; beim Bettelgang soll er einen angebrochenen rötlichen Teller tragen, er soll Kühe beschützen, mit welchen er auch außer dem Bettelgang ins Dorf gehen kann. Das Tragen einer bettfußähnlichen Keule wird nicht erwähnt. Der Sühnende kann die Hütte auch an einem Rückzugswege von Räubern errichten, um ihnen die Brahmanen geraubten Kühe wieder abzunehmen. Wenn er ihnen dreimal feindlich entgegengetreten ist oder ihnen die Kühe tatsächlich abgenommen hat, wird er von der Sünde frei (also auch vor Ablauf der 12 Jahre). Ā. I, 10, 28, 11. 14. erwähnt diese 12jährige Sühne noch einmal und schreibt noch Baden zu den 3 Tageszeiten und Genießen nur von solchen Speisen vor, die keine Milch, nichts Ätzendes und kein Salz enthalten.

Hat einer einen gelehrten Brahmanen, der die heiligen Handlungen vollbracht hat, oder einen Guru getötet, soll er das obige 12jährige P. lebenslänglich ausführen (Ā. I, 9, 24, 24 f.).

An späterer Stelle (I, 10, 28, 21—29, 1) erwähnt das Ā. auch dieses lebenslängliche P. noch einmal, diesmal für den Bhrūṇatöter und (bis auf die Dauer) in größerer Übereinstimmung mit dem B. Der Sühnende trägt hiernach ein Hunde- oder Eselsfell mit den Haaren nach außen als Kleidung und die bettfußähnliche Keule als Stock. Als Trinkschale dient ihm ein Totenschädel (Schale und Abzeichen sind also vereinigt). Er lebt diesmal in einem öden Haus oder bei den Wurzeln eines Baumes.

G. XXII, 4 ff. kennt ebenfalls die besagte Keule und den Totenschädel. Das Dorf darf nach ihm nur beim Bettelgang betreten werden. Der sühnende Brahmanentöter soll die Gelübde des Brahmacārin beobachten, Ariern aus dem Wege gehen, die Zeit im Stehen und Sitzen zubringen und zu den 3 Tageszeiten baden. Über Kleidung, Wohnort und die Beschränkung des Bettelns auf 7 Häuser sagt das G. nichts. Vor Ablauf der 12 Jahre

wird der Sünder rein, wenn er einem Brahmanen das Leben rettet oder dreimal Räubern entgegentritt, die das Eigentum eines Brahmanen rauben, es also verteidigt.[1])

Das Va. kennt dieses 12jährige P. sonderbarerweise nicht. Nach M. XI, 73 soll der Brahmanentöter eine Hütte im Walde errichten, einen Totenschädel als Abzeichen tragen und 12 Jahre lang von Bettelbrot leben. Die Fortsetzung dieser Vorschrift gibt erst XI, 79, doch stimmt es nicht ganz überein, indem auch andere Aufenthaltsorte als der Wald genannt werden: „Nachdem er sich hat scheren lassen, möge er am Dorfende oder auch in einem Kuhstall, in einer Einsiedelei oder bei den Wurzeln eines Baumes wohnen, bedacht auf das Wohlergehen von Kühen und Brahmanen." Diese können ihm auch nach dem M. zur früheren Beendigung des P. verhelfen, und zwar schon auf recht mannigfaltige Weise, wenn er nämlich für einen Brahmanen oder eine Kuh das Leben aufgibt oder sie auch bloß beschützt oder wenigstens dreimal den gesamten Besitz eines Brahmanen verteidigt oder ihn wiedergewinnt oder bei dieser Veranlassung das Leben verliert (XI, 80 f.). Sonst tritt die Befreiung von der Sünde gemäß M. XI, 82 nach Ablauf des 12. Jahres ein, wenn er in der Büßung fest war, konzentriert und wie ein Brahmacārin lebte.

Vi. L, 1 ff. nennt dieses 12jährige P. *mahāvrata*. Die Hütte soll aus Brettern sein und im Walde stehen. Der Sühnende soll zu den 3 Tageszeiten baden, seine Tat verkündend in jedem Dorf betteln und auf Gras liegen. Als Abzeichen dient wieder der Totenschädel (Vi. L, 15). Von einer früheren Beendigung der Sühnung durch Beschützen u. dgl. von Brahmanen und Kühen weiß aber die Vi. nichts.

Y. III, 243 gibt für das 12jährige P. nur wenig Vorschriften. Sie schreibt den Totenschädel als Schale, außerdem noch ein nicht näher beschriebenes Abzeichen, Betteln mit Verkündigung der Tat und Nahrungseinschränkung vor. Nach III, 244 ff. dient auch die Rettung eines Brahmanen oder von 12 Kühen[2]) als Sühne, oder wenn er einen Brahmanen oder eine Kuh, die von langer, heftiger Krankheit heimgesucht sind, auf einem Wege sieht und sie von ihren Schmerzen befreit, sowie wenn er die einem Brahmanen geraubte Habe wieder zustandebringt, falls er dabei das Leben verliert oder wenigstens verletzt wird. Die Kasuistik wird in diesem Punkte immer umfangreicher.[3])

[1]) Meyer, Rechtsschriften, S. 52 f. hält *dravyāpacaye* für verdorben, weil es „Güterverminderung" heißt. Aber diese besorgen doch „die Räuber", die man im Sūtrastil aus *pratirāddhaḥ* ergänzen kann, wenn man es in seiner (einzig möglichen) aktiven Bedeutung (s. pw.) nimmt. Meyer setzt irrtümlich *pratirāddhaḥ* = *aparāddhaḥ*.

[2]) Die 12 Kühe sollen wohl den 12 Jahren entsprechen.

[3]) Das GP. (Y. ed. Losch VII, 22) zeichnet sich dagegen durch Kürze aus, aber leider vermag seine Textgestaltung kein Vertrauen zu erwecken. S. Meyer, Gesetzbuch, S. 30. Vgl. auch noch S. 72, Anm. 5).

Auch das Mbh. bespricht an zwei Stellen des XII. Parvan dieses 12jährige P. für den Brahmanentöter, nämlich 35, 2 f. und 165, 53 f. Die erstere kennt den Totenschädel und die bettfußähnliche Keule, die letztere nur den Totenschädel als Schale. Nach 35, 2 f. soll der Sühnende nur zu einer Essenszeit essen, natürlich Erbetteltes; er soll die Gelübde des Brahmacārin (nach 165, 53 f. Keuschheit) einhalten, stets zu einer Tat bereit sein (offenbar für Kühe oder Brahmanen), nie murren und nur auf dem blanken Erdboden liegen; er soll seine Tat verkünden, nach 165, 53 f. sich aber sonst schweigsam verhalten. Letztere Stelle schreibt auch Baden zu den 3 Tageszeiten vor.[1]) Schützen von Kühen und Brahmanen wird 35, 6, der Tod im Kampfe für einen Brahmanen 35, 10 als P. genannt. Genauere Angaben über diesen Punkt bieten die genannten Stellen aber nicht.

2. Der Brahmanentöter soll sich freiwillig von vorn erschießen lassen. Nach Ā. I, 9, 25, 11 ist dieses P. für einen nichtbrahmanischen Brahmanentöter bestimmt[2]) (die übrigen Smṛti wissen aber nichts von dieser Beschränkung) und wird zur Ausführung gebracht, indem er sich zwischen zwei (feindlichen) Heeren aufstellt. Nach G. XXII, 3 soll sich der Sühnende in einem Kampfe von Bewaffneten als Zielscheibe hinstellen. Nach Va. XX, 27 soll der Bhrūṇatöter sich von vorn in einem Kampfe für den König oder für Brahmanen töten lassen.[3]) M. XI, 74 und Mbh. XII, 35, 4 stimmen mit dem G. überein und fügen hinzu, daß es kundige[4]) Krieger sein sollen. Das Mbh. erwähnt dieses P. noch einmal XII, 165, 46, diesmal für den Bhrūṇatöter. Nach Y. III, 248 hat sich der

[1]) *savanī* nach der Erklärung Nīlak., also als abgekürzte Ausdrucksweise für *triṣavaṇasnāyī* zu erklären.

[2]) Daraus könnte man schließen, daß das 12jährige P. nach dem Ā. nur für Brahmanen bestimmt war; dies ist jedoch unwahrscheinlich, da auch bei diesem bisweilen ein Kampf mit Räubern eine Rolle spielt, der doch kaum Brahmanen zugemutet werden konnte.

[3]) Va. XX, 28 fügt hinzu, daß er rein wird, wenn er dreimal unbesiegt bleibt oder auch zurückgeschlagen wird. Diese Bestimmung paßt hier gar nicht herein; wir kennen sie bereits aus den übrigen Smṛti, aber von einer anderen Stelle, nämlich als Mittel zur Abkürzung des *mahāvrata;* sie bezieht sich auf den Kampf mit Räubern für einen Brahmanen und seine Habe. Wenn wir bedenken, daß die 12jährige Sühne gerade im Va. fehlt, so kann man wohl mit Sicherheit annehmen, daß unsere Stelle das Bruchstück eines längeren Abschnittes darstellt, welcher der Darstellung des zwölfjährigen P. in den anderen Dharmatexten entsprach. Für Textverderbnis spricht schon, daß in XX, 28 offenbar ein *vā* fehlt, worauf Meyer, Rechtsschriften, S. 52 hinweist, und vor allem, daß in XX, 27 von einem Kampf für Brahmanen die Rede ist, der beim *mahāvrata* eine Rolle spielt. Schon Böhtlingk, ZDMG. 39, 1885, 486 hielt unsere Stelle für verdorben, ebenso Führers ed.², p. 60 n. Vgl. auch S. 84, Anm. 3.

[4]) Die Kommentare zum M. erklären entweder, daß die Krieger wissen, daß sie einen Brahmanentöter vor sich haben, der ein P. beabsichtigt, oder daß sie in der Bogenkunde erfahren sind. Medh. gibt beide Erklärungen, Nand. die zweite, die übrigen nur die erste. Ich glaube, daß die zweite Erklärung zum Wesen des P., das ja tödlichen Ausgang haben sollte, besser paßt. Daß die Krieger wußten, wen sie vor sich haben, ist doch wohl zu selbstverständlich, als daß es hätte besonders erwähnt werden müssen.

Brahmanentöter als Ziel in einem Kampfe töten zu lassen, wird aber auch rein, wenn er nur beinahe tot ist, von Schlägen bedrängt.[1])

3. Der freiwillige Feuertod. Ā. I, 9, 25, 12 bestimmt dieses P. wieder für einen Nichtbrahmanen und verquickt es mit einer im Folgenden noch zu besprechenden Sühne, bei der die einzelnen Körperbestandteile, Haare, Haut, Fleisch usw. geopfert werden. Nach Ausführung dieses, wie sich zeigen wird, nur symbolischen Opfers soll der Brahmanentöter ins Feuer gehen. Nach G. XXII, 2 soll er sich geschunden dreimal ins Feuer stürzen. M. XI, 74 und Mbh. XII, 35, 4 schreiben vor, daß er sich dreimal kopfüber ins Feuer stürzen soll, während Mbh. XII, 165, 47 besagt, daß der Bhrūṇatöter sich im Feuer opfern soll.[2])

4. Darbringung von Opfern, die uns zum Teil schon aus dem Veda als P. für Brahmanentötung bekannt sind, und zwar:

a) eines himmelgewinnenden[3]) Pferdeopfers (B. II, 1, 1, 4 für den Bhrūṇatöter; B. III, 10, 7; G. XIX, 9; Va. XXII, 6; M. XI, 75; Vi. XXXV, 6; Mbh. XII, 35, 9);

b) eines Kuhopfers (*gosava*)[4]) (B. II, 1, 1, 4 für den Bhrūṇatöter; M. XI, 75; vgl. Va. XXII, 7);

c) eines dreifachen *agniṣṭut*[5]) (B. II, 1, 1, 4 für den Bhrūṇatöter; M. XI, 75; vgl. G. XIX, 10; B. III, 10, 8; Va. XXII, 7);

d) eines *abhijit*- und *viśvajit*-Opfers[6]) (M. XI, 75). Den *agniṣṭut* erwähnt noch G. XXII, 10; hiernach reinigt von der Brahmanentötung auch

[1]) Die Triv.-Ausg. liest allerdings das Gegenteil, daß er also in diesem Falle nicht rein wird. Das GP. hat diese Stelle überhaupt nicht (Y. ed. Losch VII, 22_4).

[2]) Die Ausführungen von Meyer, Rechtsschriften, S. 50 f. vermögen mich nicht zu überzeugen. *avacchāta* im G. bedeutet allerdings „geschunden", da sich die Bedeutung „abgemagert" sonst nicht belegen und auch nicht erklären läßt. Aber es auf mehr als die Haut zu beziehen, geht nicht an, auch zeigt das M. doch deutlich, daß sich *tris* auf das Springen ins Feuer bezieht. Ich vermute, daß das P. einem Feuerordal nachgebildet ist, die dreimalige „Feuerprobe" diente zur Erschwerung. Die Abhandlung von A. Hillebrandt, Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe (Sitz.-Ber. der kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., Philos.-philolog. u. hist. Kl., Jg. 1917, 8. Abh.), München 1917, bringt nichts zum vorliegenden P.

[3]) *svarjit*, nur M. XI, 75; Bühler folgt in seiner Übersetzung den Kommentaren außer Medh. und Rāgh., die *svarjit* als besonderes Opfer auffassen. Ich halte dies für unhaltbar, da sonst ein *vā* zu wenig wäre. Medh. und Rāgh. beziehen es auf *gosava*, ich habe es lediglich der Wortstellung wegen auf *aśvamedha* bezogen. Der Ausdruck *svarjit* ist hier jedenfalls nur Epitheton ornans und daher irrelevant.

[4]) Zum *gosava* vgl. Kāty. Śr. XXII, 11, 3; B. Śr. XVIII, 7.

[5]) Dreifach = *trivṛt*, nur M. XI, 75; Bühler folgt Gov. und Sarvajñ. und faßt *trivṛt* selbständig (= *trivṛtstoma*) auf. Ich glaube wieder, daß dies wegen des dann fehlenden *vā* unmöglich ist und schließe mich somit Medh. (zu XI, 78), Kull. und Rāgh. an, die es auf *agniṣṭut* beziehen.

[6]) S. Āśv. Śr. VIII, 5, 1 ff. und 7, 1 ff.; ŚB. XII, 2, 2, 21; vgl. Hillebrandt, RL, S. 138 f., 147 f. Da in diesem Śloka gerade diese zwei Opfer ein Dvandva bilden, dürfte das P. aus beiden Opfern bestanden haben. Die Kommentare sind freilich der gegenteiligen Ansicht.

das Reinigungsbad bei einem anderen Opfer als dem *aśvamedha* (s. weiter unten), wenn dabei ein *agniṣṭut* stattfindet.

5. Opfern der eigenen Haare, Haut, Fleisches usf. Ā. I, 9, 25, 12 erwähnt dieses Opfer nur als Vorzeremonie des freiwilligen Feuertodes (s. unter 3.).[1]) Hingegen bestimmt es G. XXIV, 6 als *rahasya prāyaścitta*, als Sühne einer geheimen Sünde. Da nun die P. für nicht offenbare Sünden immer nur in Opfern, Beten und Askese bestehen und dem Sünder vor allem nie gefährlich sind, so ergibt sich daraus ganz klar, daß dieses ganze „furchtbare" Opfer nur als symbolisch anzusehen ist.[2]) Der Bhrūṇatöter soll zunächst 10 Tage nur von Milch leben, weitere 10 Tage von Butterschmalz und noch 10 Tage von Wasser, und zwar täglich nur eine Mahlzeit morgens einnehmen, ein von Wasser feuchtes Kleid tragen und seine Haare, Nägel, Haut, das Fleisch, Blut, die Sehnen, Knochen und das Mark als Spenden ins Feuer darbringen, wobei am Schlusse sämtlicher Spenden „In den Rachen des Ātman, in den Mund des Todes gieße ich die Spende" zu beten ist. Va. XX, 25 f. bestimmt diese Sühne nicht als *rahasya-prāyaścitta*, sondern sogar als die Hauptsühnung für den Bhrūṇatöter (doch ist ja in diesem Zusammenhang der Text verdorben). Dabei sagt es aber nichts von der im G. erwähnten Nahrungsbeschränkung; der Bhrūṇatöter soll ein Feuer zulegen und 8 Spenden opfern; die Zahl stimmt mit dem G. überein, aber das Va. läßt die Nägel aus und fügt dafür nach den Sehnen das Fett ein. Der Mantra lautet bei ihm: „Die Haare opfere ich dem Tode, ich bekleide den Tod mit (meinen) Haaren" für die erste Spende, für die weiteren ebenso unter Einsetzung des jeweiligen Körperbestandteiles. Nach Y. III, 247 soll der Brahmanentöter seinen Körper, angefangen von den Haaren bis zum Mark opfern mit den Mantra „Den Haaren *svāhā*" usf. der Reihe nach. Y. III, 303 erwähnt dieses P. noch einmal, diesmal unter den Sühnen für geheimgebliebene Brahmanentötung. Der Sünder soll einen Tag fasten, im Wasser stehen und mit den Mantra „Den Haaren *svāhā*" usf. 40 Butterschmalzspenden opfern. Nach III, 305 ist am Ende eine Milchkuh (natürlich einem Brahmanen) zu schenken.

6. Der Brahmanentöter soll 100 *yojana*[3]) wandern, einen von den Veden murmelnd (M. XI, 76; Mbh. XII, 35, 5). Das M. fügt hinzu, daß er wenig essen soll, die Sinne bezähmt. Nach Mbh. XII, 152, 28 wird der

[1]) Bühler machte in seiner Übersetzung das P. ärger als es ist, indem er mit Har. den Sünder die Haare, die Haut, das Fleisch usf. sich vom Körper reißen ließ. Dies wäre allerdings furchtbar. Für eine solche Übersetzung bietet aber der Text keine Grundlage. Übrigens, wenn sich der Sünder selbst ganz zerstückeln sollte, wie könnte er dann noch ins Feuer gehen?

[2]) Meyer, Rechtsschriften, S. 49 will die symbolische Bedeutung nur für die spätere, aufgeklärtere Zeit anerkennen.

[3]) 100 *yojana* = (etwa) 730.63 km. Vgl. J. F. Fleet, JRAS. 1912, 229 ff. J. J. Meyer, Das altindische Buch vom Welt- u. Staatsleben, S. 165, A. 4.

Bhrūṇatöter gereinigt, wenn er 100 *yojana* auf Mahāsaras, die Puṣkara, Prabhāsa und den Mānasa-See im Norden zugeht.[1])

7. Der Brahmanentöter soll einem vedakundigen Brahmanen schenken:
a) alle Habe (M. XI, 77; Mbh. XII, 35, 5),
b) Gut, das zum Lebensunterhalt hinreicht (M. l. c.; Mbh. XII, 35, 6),
c) ein Haus samt dem Inventar (M., Mbh. l. c.).
Nach Y. III, 250 soll er einer würdigen Person reichliches Gut schenken. Der Empfänger hat sich jedoch durch ein Vaiśvānaraopfer zu reinigen.[2])

8. Der Brahmanentöter soll die Sarasvatī stromaufwärts wandern (M. XI, 78; Y. III, 249), nach dem M. nur von Opferspeise sich nährend, nach der Y. mäßig essend.[3])

9. Er soll dreimal eine Vedasaṃhitā murmeln (M., Y. l. c.), nach dem M. die Nahrung beschränkend, nach der Y. im Walde und gezügelt.[4])

10. Er soll im Reinigungsbad am Schlusse eines Pferdeopfers baden (B. II, 1, 1, 5 für den Bhrūṇatöter; Ā. I, 9, 24, 22; G. XXII, 9; M. XI, 83 f.; Y. III, 244; Mbh. XII, 35, 9 f. Vgl. Kāty. śr. XX, 8, 17 f.; Śāṅkh. śr. XVI, 18, 21).[5]) Nach dem M. soll er seine Sünde vorher vor den

[1]) Dies sind heilige Wallfahrtsorte. Zu den Puṣkara vgl. Vi. LXXXV, 1. 3. Zu Prabhāsa Vi. LXXXV, 26. S. auch Ep. Ind. X, 1912, Appendix, No. 1131. H. v. Glasenapp, Heilige Stätten Indiens, München 1928, S. 20, 46 ff.

[2]) Dieses P. bestimmt Kāty. śr. XXV, 8, 16 allgemein für die Annahme eines Geschenkes von einem Ausgestoßenen. Die Y. erweist also hier deutlich ihre frühere Zugehörigkeit zum weißen Yajurveda. Es muß daher sehr bedenklich stimmen, daß diese Stelle im GP. fehlt (s. Y. ed. Losch VII, 23_1). Wenn nun Losch a. a. O. S. XLV noch meint, es sei „unsinnig, daß hier eine sich doch passiv verhaltende Person eine Reinigungszeremonie vornehmen soll, ohne auch nur durch ihre Passivität eine unerlaubte Handlung begangen zu haben", so mißversteht er den Sachverhalt, wie von mir IP. I, 93 und ebenso von Meyer, Gesetzbuch, S. 18 f. gezeigt wurde. Erstens verhält sich der Brahmane gar nicht passiv, sondern er nimmt das Geschenk an, und zwar von einem Ausgestoßenen. Zweitens wird er durch das Geschenk des Brahmanentöters, das ja wie dieser unrein ist, selbst verunreinigt und bedarf schon daher eines P.

[3]) Die Identifizierung der Sarasvatī ist ein umstrittenes Thema. Sie wurde sowohl mit dem Indus als auch mit anderen Flüssen gleichgesetzt. Vgl. Macdonell-Keith, Vedic Index II, 434 ff.; v. Glasenapp, Hinduismus, S. 139 hält sie für einen kleinen Fluß. Gegen die Auffassung der Sarasvatī als Indus wendet sich Hertel, IIQF. III, 10. Vgl. jetzt auch noch Swami Trivikrama Tirtha in Proc. a. Transact. of The Seventh All-India Oriental Conference Baroda, Baroda 1935, p. 1117 ff. — Heute trägt den Namen Sarasvatī ein Fluß nördlich von Gujarat. Über die sündentilgende Macht der Sarasvatī vgl. auch Glasenapp a. a. O. S. 44.

[4]) Dieses P. erinnert an das in Kap. V besprochene *anaśnatpārāyaṇa*. Doch wird bei diesem mindestens 12malige Rezitation einer Vedasaṃhitā verlangt.

[5]) Wie ich IP. I, 93 dargelegt habe, erweckt es wenig Vertrauen zur Ursprünglichkeit der Fassung des GP., wenn dort gerade dieses schon aus früher Zeit belegte P. fehlt (s. Y. ed. Losch VII, 22), umsomehr, als angesichts der großen Bedeutung, die der *aśvamedha* als Sühne bei den Vājasaneyin hatte, das Vorkommen dieses P. in der Y. geradezu erwartet werden muß.

(beim Pferdeopfer) versammelten Brahmanen und Kṣatriya[1]) verkünden.

11. Ein weiteres P. besteht in 16 Atemanhaltungen täglich einen Monat lang. (B. IV, 1, 29; Va. XXVI, 4; M. XI, 249; Vi. LV, 2.) Nach allen Texten außer der Vi. sind dabei die Vyāhṛti (*bhūr, bhuvaḥ, svaḥ*) und die Silbe *om* herzusagen. (Doch vgl. Kap. V, Nr. 6.) Die Vi. schreibt Baden in einem Strom vor, weiter ist täglich nur einmal Opferspeise zu essen und nach LV, 3 am Schlusse eine Milchkuh zu schenken. Das B., Va. und M. bestimmen diese Sühnung für den Bhrūṇatöter; alle Texte außer dem B. setzen sie ferner nur für die geheimgebliebene Sünde fest.[2])

12. Das *aghamarṣaṇa*, nach B. III, 5, 5 f. 21 Tage lang und für Bhrūṇatötung, nach Y. III, 302 3 Tage lang und für einen geheimen Sünder.

13. 7 Tage *prasṛtiyāvaka* (B. III, 6, 11 für Bhrūṇatötung; Vi. XLVIII, 13).

Außer diesen P. finden sich in der älteren Dharmaliteratur noch weitere, die immer nur von einem Text vorgeschrieben werden.

14. Der Bhrūṇatöter soll 12 Tage nur Wasser genießen und 12 Tage fasten (Va. XXIII, 38).[3])

15. Der brahmanische Brahmanentöter soll eine von einer *pariṣad* von 3 Brahmanen bestimmte Sühne, die Selbstbeherrschung erfordert, ausführen (M. XI, 86 f.).[4])

[1]) *naradevāḥ;* die Erklärung in Übereinstimmung mit den Kommentaren.

[2]) Daß das B. dieses P. auch für die nichtgeheime Sünde zuläßt, ergibt sich daraus, daß es die geheimen Sünden erst ab IV, 3 bespricht.

[3]) Nach Bühlers Übersetzung, dem Meyer, Rechtsschriften, S. 118 folgt, würde dieses P. für einen der Bhrūṇatötung Angeklagten gelten; diese Interpretation wäre nur dann annehmbar, wenn man *abhiśasta* in XXIII, 37 im Sinne von *abhiśasyamāna* auffaßt. Dagegen spricht allerdings die Parallele von G. XXIV, 11, wo dasselbe P. wie Va. XXIII, 37 für Brahmanentötung bestimmt wird. (S. unten Nr. 24.)

[4]) M. XI, 87 heißt es, daß ein Brahmane, der eine von diesen Vorschriften (*anyatamaṃ vidhim*) befolgt, von der Brahmanentötung durch seine Selbstbeherrschung befreit wird. Es kommt nun darauf an, worauf sich *anyatamo vidhiḥ* bezieht. Wenn damit die in den vv. 73—83 besprochenen P. für Brahmanentötung gemeint sind, so wären diese nur für Brahmanen bestimmt und wir hätten dann im M. keine Bestimmungen über P. für die Tötung eines Brahmanen durch einen Kṣatriya oder Vaiśya, was entweder so zu erklären wäre, daß es bei der Brahmanentötung nach dem M. für Kṣatriya und Vaiśya überhaupt keine Sühne gegeben hätte oder daß diese durch die weltlichen Strafen ersetzt worden wäre (vgl. VIII, 296 und 318). Tatsächlich vertraten „Einige", wie Nand. zu berichten weiß, die Ansicht, daß die P. nur für Brahmanen bestimmt sind. Aber Nand. selbst und alle übrigen Kommentare erklären, daß *vipra* hier nicht nur den Brahmanen, sondern auch den Kṣatriya und Vaiśya einschließe. Nun ist diese Erklärung natürlich unannehmbar, denn *vipra* bezeichnet immer nur den Brahmanen. Man kann jedoch m. E. *anyatamaṃ vidhim* auch auf den vorhergehenden śloka XI, 86 beziehen, wo es heißt, daß, wenn nur 3 Vedakundige eine Sühnung für eine Sünde nennen, diese zur Reinigung dienen dürfte, da die Worte der Wissenden ein Reinigungsmittel seien. Damit wird in XI, 86 eine Hintertür geöffnet, außer den besonderen für eine Sünde erwähnten P. auch noch beliebige andere P. vorschreiben zu können. Es ist na-

16. Der Brahmanentöter soll alle Wallfahrtsplätze auf der Erde besuchen (Vi. XXXV, 6).

17. Er soll 6 Jahre lang den *kṛcchra* ausüben (Mbh. XII, 35, 7).

18. Er soll 3 Jahre lang jeden Monat nach einer nicht näher beschriebenen Regel essen (Mbh. l. c.).[1])

19. Er soll ein Jahr lang nur einmal monatlich essen (Mbh. XII, 35, 8).[2])

20. Er soll sehr (!) kurze Zeit fasten (Mbh. l. c.).

21. Er soll schenken:
   a) würdigen Personen 100.000 Kühe oder
   b) 25.000 milchgebende, bräunliche Kühe oder
   c) in Lebensgefahr armen, trefflichen (Brahmanen) 1000 milchgebende Kühe samt ihren Kälbern oder
   d) gezügelten Brahmanen 100 Kamboja-Pferde oder
   e) einem einzigen (Brahmanen) etwas nach seinem Wunsch, es aber nicht rühmend verkünden (Mbh. XII, 35, 11—15).

22. Der Bhrūṇatöter soll 3 Jahre das Feuer verehren (Mbh. XII, 152, 27).

Ferner finden sich noch folgende Sühnen für den Brahmanentöter, dessen Sünde geheim geblieben ist:

23. Der Bhrūṇatöter soll nach G. XXIV, 8 f. 10 Tage nur von Milch leben, 10 Tage nur von Butterschmalz und 10 Tage nur von Wasser, und zwar täglich nur eine Mahlzeit morgens einnehmen, ein nasses Kleid tragen (dies alles nach G. XXIV, 6, worauf XXIV, 8 verweist) und mit Rezitation von ṚV. I, 189, 2, der großen Vyāhṛti und der Kūṣmāṇḍa (TĀ. II, 3—6) Butterschmalz opfern. Der Brahmanentöter soll nach G. XXIV, 10 dieselbe Observanz ausführen, dazu aber noch Atemanhaltungen bis zur Ohnmacht vornehmen und die Aghamarṣaṇahymne beten. Es ist unergründlich, warum die Sühne des Brahmanentöters in diesem Falle schwerer ist als die des Bhrūṇatöters.

türlich, daß diese Hintertür vor allem für Brahmanen bestimmt war. Dazu stimmt vortrefflich XI, 87, wo die Nutzanwendung von XI, 86 auf die von einem Brahmanen begangene Brahmanentötung geboten wird; *anyatamo vidhiḥ* bezieht sich auf die P., welche die *pariṣad* beliebig bestimmen kann. Welcher Art diese Sühnungen waren, kann aus *ātmavattayā* (nach pw. s. v. Selbstbeherrschung) in XI, 87 entnommen werden; es dürfte sich um asketische Übungen gehandelt haben. Gerade dieser Ausdruck spricht auch dagegen, XI, 87 auf die in XI, 73—83 besprochenen P. zu beziehen; denn das 12jährige *mahāvrata* oder die tödlichen P. können doch nicht gut unter *ātmavattā* subsumiert werden. Endlich ist die Zusammenfassung der Sühnungen für Brahmanentötung ja in XI, 90 ausgesprochen. Es wäre nicht einzusehen, warum sie schon vorher in XI, 87 und dann in XI, 90 noch einmal erfolgt sein sollte.

[1]) Nach Nīlak. ist die *kṛcchra*-Regel auf einen Monat zu erstrecken, d. h. statt 4×3 Tage auf 4×7 Tage in den ungeraden und auf 4×8 Tage in den geraden Monaten.

[2]) *māsāśin* fasse ich entsprechend *māsāhāra* (s. pw.) auf. Nach Nīlak. dagegen ist die *kṛcchra*-Regel auf 4×1 Monat zu zerdehnen.

24. Der Brahmanentöter soll 1000mal die Sāvitrī rezitieren (G. XXIV, 11; vgl. Va. XXIII, 37).

25. Er soll ein Jahr lang den Kühen folgen (sie bedienend, vgl. M. XI, 111 ff.), konzentrierten Sinnes, nur Erbetteltes essend, die Pāvamānī (ṚV. IX) rezitierend (M. XI, 258).

Ein besonders qualifizierter Fall, nämlich die Tötung eines bei einem Somaopfer beschäftigten Brahmanen, erscheint nur Y. III, 252. Hierfür ist das P. für Brahmanentötung doppelt auszuführen. Aus der Einordnung dieser Bestimmung ist zu schließen, daß sie sich nur auf die P. für den nicht geheimgebliebenen Sünder bezieht. Das *mahāvrata* dauerte in diesem Falle also 24 Jahre und erinnert damit an das Ā., welches, wie wir sahen, auch für besonders, allerdings anders qualifizierte Fälle das lebenslängliche *mahāvrata* vorschreibt.

Der bloße Entschluß zur Tötung eines Brahmanen, ohne daß die Tat ausgeführt worden wäre, erfordert nach G. XXII, 11 dieselbe Sühnung wie die vollzogene Brahmanentötung.

Die verschiedensten P., von tödlichen Sühnungen bis zu verhältnismäßig einfachen Gebeten und Opfern, werden also für den Töter eines Brahmanen vorgeschrieben. Einige von ihnen konnten ja augenfällig nur für Brahmanen bestimmt sein (9, 13, 23, 25 und natürlich 15) oder sollten nur auf geheime Sünden Anwendung finden (5 nach 2 Texten, 11, 12 nach Y., 23 bis 25). Hervorhebenswert ist, daß die beiden tödlichen P. (2 und 3) vom Ā. nur für Nichtbrahmanen bestimmt werden. Das ist aber alles, was sich aus den Texten über die eventuelle nähere Bestimmung der einzelnen P. ergibt. Die Kommentare geben nun freilich zu jedem P. die verschiedensten Umstände an, bei deren Vorhandensein es auszuführen ist; da die Kommentare aber untereinander oft in Widerspruch stehen und auch mit den Texten selbst nicht übereinstimmen, indem sie z. B. P. auch dort für absichtliche Brahmanentötung anerkennen, wo der Text diese für unsühnbar erklärt, also die Ansicht der Texte, die die Unsühnbarkeit aufgegeben haben, in die anderen hineininterpretieren, ist mit ihnen nicht viel anzufangen und es erübrigt sich daher auch, ihre vielen Ansichten hier zu verzeichnen (vgl. auch oben S. 19 ff.).

Bemerkenswert ist, daß nur einige von den besprochenen P. (1—3, 4a—c, 5, 10) in der ältesten Dharmaliteratur belegt sind, während die übrigen bloß in den jüngeren Texten vorkommen oder ganz vereinzelt stehen. Von dieser Sachlage aus könnte man erwarten (da die älteren Sühnen in den jüngeren Texten meist auch erhalten sind), daß die Zahl der P. mit abnehmendem Alter der Texte zunimmt. Dies gibt sich in einer Zusammenstellung folgendermaßen kund:

B.	8	(5 ohne das III. und IV. Buch)
Ā.	4	
G.	8	
Va.	4	(3 ohne das XXVI. Kap.)
M.	17	
Vi.	5	
Y.	9	
Mbh. XII, 35	18	
Mbh. XII, 165	3	

Die zur Abkürzung des *mahāvrata* dienenden Fälle (Rettung von Kühen, Brahmanen und ihrer Habe usf.) sind nicht berücksichtigt. Die in der Besprechung nur der besseren Zusammenfassung halber als Untergruppen (a, b, c etc.) eingereihten P. sind hier getrennt gerechnet.

Will man die obige Erwartung aufrechterhalten, ergibt sich unter Außerachtlassung der jüngeren Bestandteile des B. und Va. folgendes Textzusammengehen: B., Ā., Va., Vi. und Mbh. XII, 165 bestimmen 3 bis 5 Sühnen, G. und Y. 8 bis 9, M. und Mbh. XII, 35 17 bis 18. Da es aber nicht nur auf die Zahl der P., sondern auch auf ihre Art ankommt, soll die Verteilung derselben auf die einzelnen Texte in der folgenden Tabelle zusammengestellt werden, wobei wir die Texte mit ungefähr derselben Zahl von Sühnungen nebeneinander gesetzt haben, um uns über den Wert dieser Verteilung zu orientieren. Die in den jüngeren Teilen des B. und Va. bestimmten Sühnen sind eingeklammert.

	B.	Ā.	Va.	Vi.	Mbh. XII, 165	G.	Y.	M.	Mbh. XII, 35
Nr.	1	1	—	1	1	1	1	1	1
Nr.	—	2	2	—	2	2	2	2	2
Nr.	—	3	—	—	3	3	—	3	3
Nr.	4a	—	—	4a	—	—	—	4a	4a
Nr.	4b	—	—	—	—	—	—	4b	—
Nr.	4c	—	—	—	—	4c	—	4c	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	4d	—
Nr.	—	—	5	—	—	5	5(2×)	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	6	6
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	7a	7a
Nr.	—	—	—	—	—	—	7b	7b	7b
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	7c	7c
Nr.	—	—	—	—	—	—	8	8	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	9	9	—
Nr.	10	10	—	—	—	10	10	10	10
Nr.	(11)	—	(11)	11	—	—	—	11	—
Nr.	(12)	—	—	—	—	—	12	—	—
Nr.	(13)	—	—	13	—	—	—	—	—
Nr.	—	—	14	—	—	—	—	—	—

	B.	Ā.	Va.	Vi.	Mbh. XII, 165	G.	Y.	M.	Mbh. XII, 35
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	15	—
Nr.	—	—	—	16	—	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	17
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	18
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	19
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	20
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	21a
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	21b
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	21c
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	21d
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	21e
Nr.	—	—	—	—	—	23	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	24	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	25	—
Gesamtzahl	5(8)	4	3(4)	5	3	8	9	17	18

Beim B. fällt zunächst auf, daß die beiden tödlichen P. 2 und 3 fehlen; sie sind vielleicht noch nicht bekannt gewesen. Dafür legt das B. großen Wert auf die Opfer (4a—c und 10), noch ganz der vedischen Zeit entsprechend, wo ja auch gerade der *aśvamedha* (4a und 10) und der *agniṣṭut* (4c) eine große Rolle als Sühnungsmittel für Brahmanentötung spielten. Mit Ausnahme des M. finden sich diese Opfer in keiner Smṛti so gehäuft wie im B. Es entspricht dies der Annahme, daß das B. das älteste uns erhaltene Dharmasūtra ist.

Im A. treten diese Opfer stark in den Hintergrund; nur das Aśvamedhabad bleibt erhalten, dafür aber tauchen die tödlichen P. 2 und 3 auf. Zu bemerken ist, daß sich auch Sühne 5 im Ā. findet und in der Tabelle nur deshalb nicht erscheint, weil sie mit Nr. 3 verquickt ist.

Das Va. zeigt nur teilweise Übereinstimmung mit dem Ā. Etwas größer wird sie, wenn wir in Betracht ziehen, daß Sühne 1 wahrscheinlich durch Textverderbnis ausgefallen ist (vgl. S. 69, Anm. 3), vielleicht auch noch mehr. Aber angesichts des großen geographischen Unterschiedes kann ein solcher Mangel in der Übereinstimmung nicht verwundern. Jedenfalls ist beachtenswert, daß das Va. in seinen älteren Bestandteilen mit den jüngeren Texten sich noch weniger vergleichen läßt als mit dem Ā.

Die Vi. paßt nun gar nicht in diese Umgebung hinein. Für ihre Beurteilung scheidet Sühne 1 aus, da sie in allen Texten (außer dem Va.)

vorkommt. Ebenso Sühne 16 (Besuch von Wallfahrtsorten), die in der Vi. in diesem Zusammenhang vereinzelt ist, sonst aber (namentlich in jüngeren Werken) eine beliebte allgemeine Sühnung darstellt. Ähnlich steht es mit 4a (*aśvamedha*). Die verbleibenden P. 11 und 13, die sonst nur in den jüngeren Bestandteilen des B. und Va. und im M. vorkommen, weisen damit der Vi. einen ganz anderen Platz an, in der Nähe des M., wie es bisher immer geschehen ist. Auffallend ist dann aber, daß die Vi. so wenig Sühnen anführt im Vergleich zum M. Hierbei ist daran zu erinnern, daß die Vi. auch in bezug auf die Verkürzung des *mahāvrata* durch Rettung von Brahmanen usf. sich vollkommen ausschweigt. Wenn wir die in der Vi. fehlenden Sühnungen betrachten, so fallen vor allem die tödlichen P. 2 und 3 auf. Dies spricht für eine auch sonst schon festgestellte Milderungstendenz. Weiter fehlen dort im Vergleich zum M. besonders jene Sühnen, die dieses nur mit der Y. und Mbh. XII, 35 gemeinsam hat oder in bezug auf welche es allein steht. Da sich die Vi. bereits im Sündenregister als jünger gegenüber dem M. kundgab, so werden wir dies auch hier annehmen können und weiter, daß die Vi. bei den vielen nebeneinander ziellos herumirrenden P. des M. für Brahmanentötung tabula rasa gemacht hat. Es ergibt sich aber ferner, daß die Vi. in diesem Punkte unmöglich zwischen das M. und die Y., wenn diese jünger ist als das M., gesetzt werden kann, da sie eben dort vom M. abweicht, wo dieses gerade mit der Y. zusammengeht.

Die Stellung von Mbh. XII, 165 ist nicht zu ersehen, da es nur die Sühnen enthält, die in fast allen Texten vorkommen. Wegen des Nichtvorkommens anderer Sühnen könnte es allenfalls noch mit dem Ā. verglichen werden. Doch muß man dabei Vorsicht walten lassen, da es sich ja im Mbh. in der Regel um Fragmente von Smṛti handelt und man nie wissen kann, wieviel in diesem Fragment ausgefallen ist.

Was nun das G. anbelangt, so stimmt dieses mit dem Ā. insofern überein, als es alle Sühnen erwähnt, die auch das Ā. bespricht (Ā. Nr. 3 ist G. Nr. 3 und 5). Aber es hat noch weitere Sühnungen. Zu 4c (*agniṣṭut*) ist zu erinnern, daß wir dieses Opfer gerade auch in dem zum Sāmaveda gehörenden Pañcav. B. als Sühne für Brahmanentötung vorfanden, das G. also seiner Schule treu bleibt.

Die Y., die nun in der Tabelle folgt, stimmt mit dem G. in einigen Sühnungen überein, in anderen wieder nicht. Die Differenzen, die auf die Verschiedenheit der Schule bequem zurückgeführt werden können, gleichen sich aber aus, sodaß die Gesamtzahl nur wenig abweicht. Von den Übereinstimmungen scheiden Sühne 1, 2 und 10 für die Beurteilung aus, weil sie auch in anderen alten und jungen Texten vorkommen. Es bleibt nur Sühne 5 übrig; diese aber ist sehr wertvoll, weil sie nämlich nicht mehr im M. und in der Vi. vorkommt. Mit ihr stellt sich die Y. in eine Reihe mit den älteren Werken vom Ā. bis zum G.

Beim M. ist auffällig, daß es außer starken Übereinstimmungen mit der Y.[1]) auch solche mit dem alten Teil des B. (4a—c) aufweist. Da es mit diesem Bevorzugen der Opfer, die es sogar vermehrt (4d), neben dem B., das sich aber damit an die vedische Periode anlehnt, allein dasteht und darauf die für das B. dienende Erklärung kaum anwendbar ist, dürfte es seine Weisheit eben aus dem B. geschöpft haben. Daß die Übereinstimmungen mit der Y. ebenfalls auf Entlehnung aus dieser beruhen und nicht umgekehrt, wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß der Sühne 7b der Y. 3 Sühnen (7a—c) desselben Charakters im M. gegenüberstehen, in diesem also eine weitere Ausbildung der Kasuistik vorliegt.

Was Mbh. XII, 35 anbelangt, so weist es starke Übereinstimmungen mit dem M. auf (schlagend Nr. 6 und 7a—c). Aber in einer ganzen Anzahl von Fällen fehlen wieder Sühnungen gegenüber dem M. Da sich eine „Abbau"tendenz wie bei der Vi. nicht kundgibt, dürfte das Verhältnis zwischen dem M. und Mbh. XII, 35 so sein, daß sie in den Übereinstimmungen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die uns unbekannt ist. Endlich enthält Mbh. XII, 35 neun P., die ganz vereinzelt dastehen und auf eine zweite,[2]) uns bisher ebenfalls unbekannte Smṛti zurückgehen müssen.

Die Tötung eines Brahmanen war nur in der Notwehr erlaubt, wenn man von ihm mit Ermordung bedroht wurde (B. I, 10, 18, 12 f.; Ā. I, 10, 29, 7; Hi. I, 7, 27, 7 f.; Va. III, 15 ff.; M. VIII, 350 f.; Vi. V, 189 f.; Mbh. XII, 34, 17 ff.), und zwar auch, wenn der Angreifer ein aus edler Familie stammender Lehrer (B., Hi., Va.)[3]) oder ein gelehrter Brahmane überhaupt war (Va., Vi., Mbh.). Dabei galt der Grundsatz: Zorn trifft auf Zorn (*manyur manyum ṛcchati*). Der Terminus für den Angreifer lautet *ātatāyin* [wörtlich: einen gespannten (Bogen) habend]. Später wurde unter diesen Ausdruck auch anderes als Mordversuch einbezogen; so nennt Va. III, 16 (ein metrisches Zitat) 6 *ātatāyin*: den Brandstifter, Giftmischer, den, der mit einer Waffe in der Hand einen bedroht, den Vernichter von Besitz, den „Dieb" von Grund und Boden und den Entführer der Gattin. Vi. V, 191 f. kennt 7 (teilweise andere) *ātatāyin*: den, der mit

[1]) Nr. 12, das in der Y. noch vorkommt, findet sich im M. zwar nicht unter den Sühnungen für Brahmanentötung im besonderen, wohl aber unter den Sühnen zur Beseitigung aller Sünden, die wir später besprechen werden. Da das *aghamarṣaṇa* auch sonst als allgemeines Sühnemittel empfohlen wird, handelt es sich in der Y. nur um die Hervorhebung eines Spezialfalles, während das M. sich an die allgemeine Verwendung des *aghamarṣaṇa* hielt.

[2]) Daß es nicht die dem M. und Mbh. XII, 35 gemeinsame Quelle war, ist daraus zu schließen, daß der Kompilator des M. sich dann wahrscheinlich auch dieser P. bemächtigt hätte.

[3]) Da das Hi. mit dem B. übereinstimmt, scheint das Ā. hier schlecht überliefert zu sein; der Verlust der Stelle konnte umso leichter eintreten, als es sich um einen mit *athāpy udāharanti* eingeleiteten Vers handelt. Har. kannte ihn im Ā. jedenfalls nicht mehr, da er ihn aus dem Va. und B. zitiert. Später wurde er in einem MS. wieder interpoliert. S. die Anm. in Bühlers Ausgabe.

erhobenem Schwert einen bedroht, den Giftmischer, Brandstifter, den, der die Hand zum Fluche erhebt, ferner der mit Hilfe des Atharvaveda tötet, den Verleumder vor dem König und den Ehebrecher. Sie führt aber unmittelbar darauf noch an: den Ehrabschneider (*yaśohara*) und den, der einen um Habe (*vitta*), religiöses Verdienst (*dharma*) und materiellen Nutzen (*artha*) bringt.[1])

Was die Verletzung eines Brahmanen anbelangt, so werden schon TS. II, 6, 10, 2 bestimmte typische Fälle hervorgehoben, die auch in der älteren Dharmaliteratur wiederkehren, nämlich Bedrohen, Schlagen und blutige Verletzung eines Brahmanen; das Bedrohen soll „er" (dem Täter) mit „100" vergelten (*yātayāt*), das Schlagen mit „1000", für die blutige Verletzung aber gelangt der Täter für so viele Jahre nicht in die Welt der Väter, als das hervorspringende Blut Staubkörner zusammenrafft. Daß mit „100" und „1000" auch nur Jahre gemeint sein können, während welcher der Täter nicht in die Welt der Väter gelangt, geht aus den Parallelstellen hervor: Wer einen Brahmanen bedroht (Mbh.: tadelt oder berührt), gelangt für 100 Jahre in die Hölle (G. XXI, 20; M. IV, 165; XI, 207) oder zu keinem Stillstand (Mbh. XII, 165, 43 f.). Wer ihn schlägt, gelangt für 1000 Jahre in die Hölle (G. XXI, 21; M. XI, 207; Mbh. XII, 165, 44). Wer ihn blutig verletzt, gelangt für soviele Jahre (M. XI, 208 soviele 1000 Jahre) in die Hölle, als das hervorspringende Blut Staubkörner zusammenrafft (G. XXI, 22; M. IV, 168; XI, 208; Mbh. XII, 165, 45 f.).[2])

Für diese drei typischen Arten der Verletzung eines Brahmanen finden wir in der älteren Dharmaliteratur auch P., allerdings nur B. II,

[1]) Vgl. F. E. Pargiter, Ātatāyin, in Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes, vol. III, part I, p. 37 ff. Was aber Pargiter aus dem Nichtvorkommen des Terminus *ātatāyin* im Ā. und auch sonst für das Alter der Purāṇa erschließt, entbehrt jeder Grundlage.

[2]) Die Stelle TS. II, 6, 10, 2 ist bisher mißverstanden worden. Weber, I. St. X, 66 ließ es offen, was mit „100" und „1000" gemeint sein könnte. Hingegen glaubte Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879, S. 209, daß „Kühe" zu ergänzen sei; dasselbe ergänzt Keith (HOS. vol. 18, p. 217 n.) und hält die ganze Stelle für einen weiteren Beleg des Wergeldes. Es ist klar, daß ihn dazu der Gebrauch von √*yat* verleitet hat. Aber von einem Wergeld kann hier unmöglich die Rede sein, denn wo bliebe dann das Wergeld im Falle der blutigen Verletzung? Außerdem war das Wergeld doch für Tötung mit Erfolg, nicht für den bloßen Versuch bestimmt. Endlich spricht der Zusammenhang dafür, daß die Strafe für Bedrohen und Schlagen eine analoge war wie für blutige Verletzung und dies wird durch die, wenn auch viel jüngeren, Parallelstellen bekräftigt. Eine Schwierigkeit bereitet nur das Subjekt zu *yātayāt*. Es kann wohl nur ein Gott, höchstwahrscheinlich Yama gemeint sein. Unverständlich ist mir, warum Keith das Objekt Schwierigkeiten macht und er für den zu Bestrafenden den König hält; es kann doch nur der Täter sein! — Daß die Staubkörner nicht der vorspringende Brahmane zusammenrafft, wie Weber und Zimmer a. a. O. übersetzten, sondern das hervorspringende Blut, ist wohl selbstverständlich. Keith übersetzt richtig.

1, 1, 7, M. XI, 209, Vi. LIV, 30 und Y. III, 293 sowie im SVB. I, 7, 4. Nach letzterem ist für das Bedrohen eines Brahmanen das Prāṇa, für das Schlagen das Apāna (beide zu SV. I, 318) und für die blutige Verletzung das zweite Sāman zu SV. I, 514 zu singen. Die obigen Dharmaśāstra schreiben für das Bedrohen eines Brahmanen (Y.: Heben eines Stockes gegen einen Brahmanen) einen *kṛcchra*,[1]) für das Niederschlagen (*nipātana*) einen *atikṛcchra*, für die blutige Verletzung einen *kṛcchra* und ein *cāndrāyaṇa* (B.) oder einen *kṛcchra* und einen *atikṛcchra* (M.) oder endlich einen *kṛcchrātikṛcchra* (Vi., Y.) vor.[2]) Die Y. bestimmt ferner einen *kṛcchra* für den Sünder, der einem Brahmanen eine Blutunterlaufung beigebracht hat.[3])

Das M. ist der einzige Text, der diese drei Arten der Verletzung eines Brahmanen als Mordversuch auffaßt (IV, 165; XI, 207).

Das Ā., das diese drei Angriffe auf einen Brahmanen nicht kennt, erwähnt statt dessen I, 9, 26, 6 f. einen anderen Tatbestand: Wer einer Person, deren Tötung zum *abhiśasta* macht (s. S. 32), ein Glied abschneidet, ohne ihr Leben dadurch zu verletzen, soll baden und dabei die Verse ṚV. X, 9, 1—3 oder die Verse an Varuṇa (nach Har. in TS. II, 5, 12) oder andere Reinigungssprüche rezitieren, je nach der Wiederholung der Tat.[4])

Wer einem Brahmanen Schmerz zufügt, hat, wenn es unabsichtlich geschah, einen *prājāpatya*, wenn absichtlich, einen *sāṃtapanakṛcchra* auszuführen (M. XI, 68. 125; Vi. XXXVIII, 1. 6 ff.). Diese Sünde, die mit

[1]) Nach B. Śr. XVIII, 12 bildet ein 15strophiger *agniṣṭut* die Sühne für einen, der seine Arme gegen einen Brahmanen erhebt.

[2]) Eine Variante im B. liest *kṛcchra, atikṛcchra* (und) *cāndrāyaṇa*. — Wenn Jolly SBE. VII, p. XXIII die Vorschrift der Vi. für besser hält als im M. und in der obigen Variante des B. (*kṛcchrātikṛcchram* statt *kṛcchrātikṛcchrau*) und dem auch in seiner Ausgabe des M. folgt, so ist dem sachlich entgegenzuhalten, daß das M. den *kṛcchrātikṛcchra* nicht beschreibt und es daher nur folgerichtig ist, wenn es ihn nicht als Sühnung vorschreibt. Die von Jolly in den Text des M. aufgenommene Lesung *kṛcchrātikṛcchram* bieten nach den „Notes" Medh., Gov. und Rāgh. Aber die Übersetzung des M. mit Medh. von G. N. Jhā beruht auf *kṛcchrātikṛcchrau* (vgl. noch G. N. Jhā, Manu = Smriti, Notes, I, 523 zu XI, 208) und ebenso liest ein fortlaufender Text Gov.'s, der bessere Lesarten bietet als die übrigen MSS. des Gov. (s. Jollys Ausgabe, Preface, p. IX). Vgl. auch Meyer, Rechtsschriften, S. 244.

[3]) Dieser Fall fehlt im GP. (Y. ed. Losch VII, 52), was angesichts der mangelnden Parallelen für die Altertümlichkeit dieser Fassung spräche. Da aber im GP. auch die blutige Verletzung, die in demselben Halbśloka erwähnt wird, ausgefallen ist, diese jedoch seit der TS. in diesem Zusammenhang erwähnt wird, kann das GP. hier keine ältere Fassung bieten.

[4]) Ā. I, 9, 26, 6 und 7 gehören m. E. zusammen. Bühler trennt sie und folgt in der Übersetzung von 6 Har., der das P. für Śūdratötung hineininterpretiert. Hierfür fehlt im Text jede Grundlage, denn das letzte Sū., wo diese Sühne zu ergänzen ist, ist I, 9, 26, 2. Von 3 an werden andere P. vorgeschrieben.

den früher erwähnten kollidiert, ist, wie auch die Belegstellen zeigen, ein in jüngerer Zeit festgelegter Tatbestand.

Wer einen Brahmanen auch nur mit einem Halm geschlagen (M. XI, 206) oder mit einem Kleide (nach dem M. am Halse) geschnürt oder ihn in einem Streite überwunden hat (M. l. c., Y. III, 292), soll ihn schnell besänftigen, nach dem M. durch Niederfallen, und nach der Y. einen Tag fasten. Im M. scheint für diesen Sünder das XI, 205 erwähnte P. zu gelten, nämlich Baden und Fasten während der restlichen Stunden des betreffenden Tages.

Wer einen sehr ausgezeichneten Brahmanen mit dem erhobenen Fuße berührt, für den gibt es angeblich keine Sühne. Sein trauriges Schicksal wird in der überschwänglichsten Weise Mbh. XIII, 126, 29 ff. ausgemalt. In der älteren Dharmaliteratur findet sich aber keine ähnliche Bestimmung.

3. Tötung eines Schutzflehenden.

Diese Sünde ist nach Vi. XXXVI, 1 der Brahmanentötung gleich und durch den *aśvamedha* oder durch Besuchen von Wallfahrtsorten zu sühnen (XXXVI, 8). Sie kommt weiter Mbh. XII, 149, 19 vor, wo sie zwar für unsühnbar erklärt wird, was aber anscheinend nicht ernst zu nehmen ist, da es unmittelbar darauf heißt, daß derjenige, der die sündenvernichtende Geschichte von den Tauben und dem Jäger (Mbh. XII, 143—149)[1] anhört, in den Himmel gelangt; das Anhören dieser Geschichte diente also doch als P. für die Tötung eines Schutzflehenden. Daß es ein P. für diese Sünde gab, geht auch aus M. XI, 191, Vi. LIV, 32, Y. III, 299 hervor; allerdings durfte man mit diesen Sündern auch nach Ausführung des P. nicht zusammenwohnen. Die älteren Werke formulieren diesen Fall noch nicht.[2])

4. Tötung eines Freundes.

Diese ebenfalls in den älteren Werken noch nicht formulierte Sünde galt nach M. XI, 57 und Vi. XXXVI, 2 als dem Surātrinken gleich; nach M. XI, 89 ist hierfür dagegen dasselbe P. wie für Brahmanentötung auszuführen. Ebenso schreibt Vi. XXXVI, 8 den *aśvamedha* oder das Besuchen von Wallfahrtsorten und L, 10 das 12jährige *mahāvrata* für diese Sünde vor, also P., die alle für Brahmanentötung galten. Y. III, 228 stellt die Tötung eines Freundes schon im Sündenregister der Brahmanentötung gleich.[3])

[1]) S. Winternitz, GIL. I, 354 = HIL. I, 410.

[2]) Dem könnte es entsprechen, daß das GP. (s. Y. ed. Losch VII, 57_1) diese Stelle nicht aufweist.

[3]) Das GP. geht mit den älteren Dharmatexten zusammen, indem es die Tötung eines Freundes nicht erwähnt.

5. Tötung des Königs.

Diese Sünde erscheint nur G. XX, 1, wo die Verstoßung des Vaters, der diese Sünde begangen hat, angeordnet wird, und dann erst Vi. L, 11, woselbst zu ihrer Sühnung das 24jährige *mahāvrata* bestimmt wird. Nach Mbh. XIII, 22, 30 galt ein Schlag gegen den König als der Bhrūṇatötung gleich. Aus den geringen Belegen für diese Sünde ist zu schließen, daß ihr die Brahmanen wenig Aufmerksamkeit schenkten, vielleicht deswegen, weil sie den König ursprünglich nur als gewöhnlichen Kṣatriya betrachteten. Es dürfte aber auch kaum jemals zur Ausführung eines P. für die Tötung oder das Schlagen des Königs gekommen sein, da der Täter in diesem Falle doch in der Regel der weltlichen Justiz in die Hände fiel, die mit ihm kurzen Prozeß machte.[1])

6. Tötung eines Kṣatriya.

Als besonders schwer wird mit Ausnahme des B. und G. der Fall hervorgehoben, wenn der Kṣatriya beim Opfer getötet worden war. Nach SVB. I, 7, 5 ist hierfür dasselbe P. auszuführen wie für den Raub von Brahmanenhabe, d. h. der Sünder soll einen Monat im Wasser verweilen,[2]) bloß zu jeder 4. Essenszeit essen, bei Tag sich außerhalb des Dorfes aufhalten; am Ende der Observanz soll er in diesem Falle jedoch das letzte Śuddhāśuddhīya-Sāman (SV. I, 350) singen. Das Ā., das auch die Tötung eines Kṣatriya, der den Veda studiert hat, hier mit einbezieht, bezeichnet I, 9, 24, 6 den Töter als *abhiśasta*, für den das 12jährige *mahāvrata* die Sühne bildete. Ebenso schreiben Va. XX, 34, M. XI, 88, Vi. XXXVI, 1. 8. und L, 7 sowie Y. III, 251 für diese Sünde dieselbe Sühne wie für Brahmanentötung vor.

Hinsichtlich der Tötung eines Kṣatriya in allen anderen Fällen weichen die Sühnungsbestimmungen in den einzelnen Texten oft recht stark voneinander ab. Zwei Grundelemente scheinen aber überall durch, nämlich das Wergeld[3]) und das verkürzte *mahāvrata*.

[1]) S. Jolly, RS, S. 127.

[2]) Sāy. meint, daß mit *udake* nur „beim Wasser" gemeint sein könne, da der Aufenthalt im Wasser während einer derartigen Zeit unmöglich sei. Ich sehe jedoch angesichts der Schwere der Sünde keinen Grund, eine solche Erleichterung der Sühne anzunehmen. Aus der Bestimmung, daß der Sühnende sich bei Tag außerhalb des Dorfes aufhalten soll, ist übrigens zu ersehen, daß er nicht die ganze Zeit im Wasser zubringen mußte, sondern wenigstens für die Nacht ins Dorf zurückkehren konnte.

[3]) Zum Wergeld in Indien vgl. Roth, ZDMG. 41, 1887, 672 ff.; Bühler und L. v. Schroeder im Festgruß an R. Roth, S. 44—52; Leist, Altarisches Ius Gentium, S. 295 ff.; Jolly, ZDMG. 44, 1890, 339 f.; RS, S. 118, 131 f.; Macdonell-Keith, Vedic Index II, 331 f.; Schrader, Die Indogermanen[3], Leipzig 1919, S. 99 f.; CHI, p. 97, 134 (Keith), 242 f., 284 (Hopkins); Meyer, Rechtsschriften, S. 56 ff., 369 f. A. Schrader-Nehring, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde I, 155 f.

Im B. erscheint das Wergeld noch gar nicht unter den P., sondern dort, wo es ursprünglich hingehört — im Abschnitt über die weltlichen Strafen. Nach B. I, 10, 19, 1 sind also 1000 Kühe und 1 Stier dem König „zwecks Entfernung der Feindschaft" oder „als Bezahlung des Wergeldes" (*vairaniryātanārtham*) zu zahlen. Als P. für die Tötung eines Kṣatriya schreibt dagegen B. II, 1, 1, 8 die Ausführung des *mahāvrata* vor, aber nur in der Dauer von 9 Jahren.

Das Ā. kennt I, 9, 24, 1. 4. nur das Wergeld, bestimmt es aber bereits innerhalb der Lehre von den P. Auch sind nur noch die 1000 Kühe *vairayātanārtham* zu geben, während der Stier *prāyaścittārtham* gegeben wird. Damit hatte das Wergeld Eingang unter die P. gefunden. Die Person, welche die Kühe erhält, ist aus dem Ā. nicht zu ersehen, der Stier fällt natürlich dem Brahmanen zu, der das P. vorschreibt.[1])

G. XXII, 14 scheidet auch die 1000 Kühe nicht mehr als nicht zum P. gehörig aus.[2]) Aber es schreibt eine eigentümliche Verquickung des verkürzten *mahāvrata* mit dem ehemaligen Wergeld vor: Der Sünder soll diesmal nur 6 Jahre das Leben eines Brahmacārin (also etwas milder als das *mahāvrata*) führen, dazu aber noch 1000 Kühe und 1 Stier geben. Für die einzig mögliche Erklärung dieser Verfügung halte ich die, daß einst, als das Wergeld noch ganz dem weltlichen Recht angehörte, neben diesem auch die Verpflichtung zum P. bestand, daß also das weltliche und geistliche Strafrecht nebeneinander liefen und sich nicht gegenseitig berücksichtigten. Als dann das Wergeld zum P. wurde, ist in der Schule G.'s faktisch der status quo bewahrt worden, nur daß das P. jetzt in die Taschen der Priester floß.

Va. XX, 31 schreibt für die Tötung eines Kṣatriya nur das verkürzte *mahāvrata* vor, diesmal 8 Jahre lang.[3])

M. XI, 127 bestimmt für die absichtliche[4]) Tötung eines Kṣatriya nurmehr ¼ der Sühne für Brahmanentötung, also ein 3jähriges *mahāvrata*. XI, 128 setzt das Schenken von 1000 Kühen und 1 Stier fest, jedoch mit besonderer Geltung für einen Brahmanen, der unabsichtlich einen

[1]) S. Bühler, Festgruß Roth 48, und Jolly, RS, a. a. O. Ich halte diese Behandlung des Wergeldes im B. und Ā. für eines der stärksten Argumente für die Priorität des B. vor dem Ā. Die umgekehrte Annahme Roths a. a. O. wird dadurch, daß das Wergeld in den späteren Texten als P. und nicht als Königsstrafe erscheint, als unrichtig erwiesen.

[2]) Die von Bühler, Festgruß Roth 48, ausgesprochene Möglichkeit, daß *vairaniryātanārtham* vom G. im Sūtrastil als selbstverständlich ausgelassen wurde, halte ich für ganz unwahrscheinlich. Auf diese Weise könnte man ja alles in die Sūtra hineininterpretieren.

[3]) Diese Vorschrift deutet darauf, daß das Va. einst auch das 12jährige *mahāvrata* für Brahmanentötung enthalten haben muß. Vgl. S. 69, Anm. 3.

[4]) Da v. 128 mit *akāmatas tu* beginnt, kann sich 127 nur auf die absichtliche Tat beziehen. Vgl. Hopkins, Mutual Relations of the four Castes according to the Mānavadharmaçāstram, Leipzig 1881, p. 8.

Kṣatriya getötet hat. Nach einer v. l. soll er außerdem noch das 3jährige *mahāvrata* ausführen, es liegt dann also dieselbe Verquickung wie im G. vor.[1]) Zur Alternative schreibt aber M. XI, 129 noch einmal ein 3jähriges P. vor; der Sünder soll die Observanz des Brahmanentöters ausführen, weit entfernt vom Dorfe wohnend, an eines Baumes Wurzeln seine Wohnung aufschlagend, aber nicht kahl geschoren, sondern Flechten tragend.[2])

Da nun M. XI, 67 die Tötung eines Kṣatriya unter die *upapātaka* einreiht, waren auch die XI, 118 für *upapātaka* allgemein vorgeschriebenen Sühnen, nämlich das *govrata* (worüber bei der Kuhtötung näher gehandelt wird) oder das *cāndrāyaṇa* auf die Tötung eines Kṣatriya anwendbar.

Die Vi. kennt die Wergeld-Sühne nicht, wohl aber das *mahāvrata*, und zwar wie das B. in einer Dauer von 9 Jahren (L, 12). Weiter gelten nach ihr für die Tötung eines Kṣatriya auch die *upapātaka*-P., nämlich das *cāndrāyaṇa*, der *parāka* oder ein Kuhopfer (*gomakha*) (XXXVII, 13. 34 f.).

Die Y. geht in bezug auf das *mahāvrata* mit dem M. zusammen, es soll nach III, 266 3 Jahre dauern. Derselbe Śloka schreibt zur Alternative das Schenken von 1000 Kühen und 1 Stier vor. Weiter galten auch nach der Y. (III, 236) die *upapātaka*-P. für die Tötung eines Kṣatriya, nämlich 1. das P. für die Kuhtötung, 2. das *cāndrāyaṇa*, 3. einen Monat lang nur von Milch leben oder endlich 4. der *parāka* (III, 265).

7. Tötung eines Vaiśya.

Die diesbezüglichen Sühnungen sind den für die Tötung eines Kṣatriya vorgeschriebenen ganz analog, nur erheblich leichter. Nur wenn es sich um einen Vaiśya bei einem Opfer handelt (im Ā. wieder auch um einen Vaiśya, der den Veda studiert hat), sind die Sühnen ganz dieselben wie bei der Tötung eines solchen Kṣatriya (SVB. I, 7, 5; Ā. I, 9, 24, 6; Va. XX, 34; M. XI, 88; Vi. XXXVI, 1. 8; L, 7; Y. III, 251).

B. I, 10, 19, 2 schreibt für die Tötung eines Vaiśya als Wergeld 100 Kühe und 1 Stier vor, die dem König zu entrichten sind. Als P. gibt B. II, 1, 1, 9 das *mahāvrata* in der Dauer von 3 Jahren an. Ā. I, 9, 24, 2. 4. kennt wieder nur das Wergeld, wobei der Stier *prāyaścittārtham* gegeben wird. G. XXII, 15 schreibt für den Töter eines Vaiśya die Lebensweise eines Brahmacārin während 3 Jahre und das Hingeben von 100 Kühen

[1]) Diese v. l. *sucaritavrataḥ* lehnte Bühler SBE. XXV, 456 apodiktisch ab. Wenn auch diese v. l. nach Jollys Notes nur durch Ausgaben, nicht durch Handschriften belegt ist, so zeigt doch die Vorschrift des G., daß sie inhaltlich nicht als falsch bezeichnet werden kann. — Aus der Einschränkung dieser Sühnung auf den Brahmanen schließt Meyer, Rechtsschriften, S. 59 f., daß sie dem wirklichen Leben fremd war.

[2]) Dieses P. ist nicht, wie Medh. behauptet, identisch mit dem in XI, 127 erwähnten; dies beweist schon die verschieden vorgeschriebene Haartracht. Der Unterschied tritt übrigens bei den analogen Bestimmungen bezüglich der Tötung eines Vaiśya und Śūdra auch in der Dauer zu Tage.

und 1 Stier vor. Va. XX, 32 kennt als Sühne für die Vaiśyatötung das 6jährige *mahāvrata*. M. XI, 127 bestimmt für die absichtliche Tötung (s. S. 84, Anm. 4) eines seinem Dharma entsprechend lebenden *(vṛttastha)*[1]) Vaiśya 1/8 der Sühne für Brahmanentötung, also 1½ Jahre asketischen Waldlebens. Bei (jedenfalls unabsichtlicher, wie analog XI, 128 zu schließen ist) Tötung eines seinem Dharma entsprechend lebenden Vaiśya durch einen Brahmanen sollte dieser nach XI, 130 100 Kühe und 1 Stier[2]) geben oder ein Jahr lang nach der XI, 129 für den Kṣatriyatöter gegebenen Regel leben. Auch hier findet sich wieder eine v. l., die so wie das G. dieses P. mit dem Kuhgeben verquickt.[3]) Vi. L, 13 bestimmt für die Tötung eines Vaiśya das *mahāvrata* in der Dauer von 6 Jahren. Nach Y. III, 267 soll der Vaiśyatöter entweder das P. für Brahmanentötung ein Jahr lang ausführen oder 100 Kühe und 1 Stier[2]) geben. Das Mbh., das uns bei der Kṣatriyatötung infolge schlechter Textüberlieferung (vgl. unten S. 89, Anm. 2) im Stiche gelassen hatte, schreibt XII, 165, 57 für die Tötung eines Vaiśya ein 2jähriges *mahāvrata* und das Schenken von 100 Kühen nebst 1 Stier vor.

Nach M. XI, 67, Vi. XXXVII, 13. 34 und Y. III, 236 waren auch auf den Vaiśyatöter noch die Sühnen für *upapātaka* anwendbar (s. S. 85). Nach dem M. dürften sie wohl nur für die Tötung eines nicht nach seinem Dharma lebenden Vaiśya gegolten haben.

8. Tötung eines Śūdra.

Obgleich das SVB. nur die Tötung eines Kṣatriya oder Vaiśya beim Opfer behandelt, eines anderen Angehörigen dieser beiden Kasten aber nicht, beschäftigt es sich doch auch mit der Tötung eines Śūdra. Wer diese Tat begeht, soll 12 Tage fasten, sich im Wasser aufhalten und das 2. Sāman zu SV. I, 159 singen (SVB. I, 7, 6).

In den Dharmawerken werden für die Śūdratötung entsprechende Sühnen vorgeschrieben wie für die Tötung eines Angehörigen der Krieger-

[1]) Ich beziehe *vṛttasthe* auf *vaiśye* und nicht auf *śūdre*, und zwar deshalb, weil dieses Epitheton auch XI, 130 vom Vaiśya gebraucht wird. Subsidiär kommt hinzu, daß mit *vṛttasthe* ein Pāda beendet ist und, wollte man es auf *śūdre* beziehen, das Pādaende gerade zwischen das Eigenschaftswort und sein Beziehungswort fiele, was zwar nicht unmöglich, aber doch weniger gut wäre; denn oft fällt mit dem Pādaende auch ein Einschnitt im syntaktischen Gefüge des Satzes zusammen. Die Kommentare beziehen *vṛttasthe* auf den Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra, was jeder Grundlage im Text entbehrt.

[2]) Eigentlich heißt es hier und in der Y. bloß, daß er 100 oder 101 Kühe geben soll (*dadyād vaikaśataṃ gavām*), je nachdem, ob *ekaśatám* oder *ékaśatam* zu betonen wäre (s. Whitney, Indische Grammatik § 478 und 481). Gov. und Nand. zum M. meinen, „ein Stier" sei aus dem Zusammenhang zu ergänzen.

[3]) *dadyāc caikaśataṃ gavām* für *dadyād vaika°*; sie findet sich wieder in den älteren Ausgaben, wird aber auch von Sarvajñ. als v. l. angeführt. Medh. liest nach Jollys Notes „*tu*".

oder Vaiśyakaste, also mit den Grundelementen des Wergeldes und des *mahāvrata*, nur wesentlich erleichtert.

Nach B. I, 10, 19, 2 sind dementsprechend 10 Kühe und 1 Stier dem König *vairaniryātanārtham* zu geben. Als P. dient nach B. II, 1, 1, 10 das einjährige *mahāvrata*. Ā. I, 9, 24, 3 f. übernimmt auch hier das Wergeld unter die P., wobei wieder nur der Stier als P. dient. G. XXII, 16 schreibt für die Tötung eines Śūdra so wie bei den beiden nächsthöheren Kasten die Lebensweise eines Brahmacārin, aber nur während eines Jahres, und das Schenken von 10 Kühen und 1 Stier vor. Va. XX, 33 läßt den Śūdratöter ein 3jähriges *mahāvrata* ausführen. M. XI, 127 schreibt hingegen für die absichtliche Tötung eines Śūdra $^1/_{16}$ der Sühne für Brahmanentötung vor, also 9 Monate dauerndes asketisches Waldleben. Bei unabsichtlicher Tötung (nach XI, 128) eines Śūdra soll dagegen das XI, 129 für den Kṣatriyatöter bestimmte P., aber bloß 6 Monate lang ausgeführt werden oder es sind 10 weiße Kühe nebst 1 Stier einem Brahmanen zu geben (XI, 131). Die Vi. geht bezüglich des *mahāvrata* wieder mit dem Va. zusammen, es soll 3 Jahre dauern (L, 14). Nach Y. III, 267 reinigt sich der Śūdratöter durch ein 6monatiges *mahāvrata* oder, indem er 10 Milchkühe hergibt. Der Stier, der auch schon beim P. für Vaiśyatötung aus dem Zusammenhang ergänzt werden mußte (vgl. S. 86, Anm. 2), wobei wenigstens das *eka* in *ekaśatam* als Stütze diente, ist hier ganz unrettbar verschwunden.[1]) Sehr sonderbar ist die Vorschrift Mbh. XII, 165, 57: Der Śūdratöter soll ein einjähriges *mahāvrata* ausführen und dazu nicht 10, sondern 100 Kühe und 1 Stier geben! Der Text dürfte wohl verdorben sein (vgl. S. 89, Anm. 2).

Da die Tötung eines Śūdra nach M. XI, 67, Vi. XXXVII, 13. 34 und Y. III, 236 ebenfalls zu den *upapātaka* gehört, waren nach diesen Texten jedenfalls auch die allgemeinen Sühnen für diese Sündenklasse anwendbar (s. S. 85).

Zur Gewinnung eines Überblickes über das Verhältnis der einzelnen Texte zueinander hinsichtlich des Wergeldes und der Dauer des *mahāvrata* für die Tötung eines Kṣatriya, Vaiśya oder Śūdra diene folgende Tabelle:

Tötung eines	B.	Ā.	G.	Va.	M.	Vi.	Y.	Mbh. XII, 165
Kṣatriya	9 + W	W	6 + W	8	3 / 3 / W (3 + W)	9	3 / W	—
Vaiśya	3 + W	W	3 + W	6	1½ / 1 / W (1 + W)	6	1 / W	2 + W
Śūdra	1 + W	W	1 + W	3	¾ / ½ / W	3	½ / W	1 + W

Abkürzungen: Bloße Ziffer = Dauer des *mahāvrata* in Jahren; W = Wergeld; / = oder; + = und. Varianten in der Lesart sind eingeklammert.

[1]) Auch das GP. bietet hier nicht die den älteren Texten entsprechende Fassung.

Diese Tabelle gibt eine Vorstellung davon, wie schwierig die Verhältnisse auf dem Gebiete der älteren Dharmaliteratur liegen. Zunächst erscheint als hervorhebenswertes Merkmal die Kumulierung des Wergeldes und des *mahāvrata*; sie findet sich mittelbar im B., indem dort das Wergeld noch ganz zum weltlichen Strafrecht gehört und sich keine Angaben über eine gegenseitige Beeinflussung beider Strafsysteme finden. Weiter kommt sie im G., Mbh. XII, 165 und in einer v. l. des M. vor. Da aber letztere nicht mit Sicherheit sich beurteilen läßt und auch bei der Śūdratötung versagt, wollen wir sie lieber außerachtlassen.[1]) Aber auch so zeigt sich eine gewisse Entwicklungstendenz vom B. über das G. zum Mbh. XII, 165, nämlich die Dauer des *mahāvrata* zu verkürzen. Das Ā., das als einziger Text das *mahāvrata* ganz fallen läßt (als P. dient bei ihm bloß ein Stier), dürfte entweder schlecht überliefert sein (da es ja für Brahmanentötung das *mahāvrata* kennt)[2]) oder eine südindische Sonderentwicklung vorstellen. Das Wergeld findet sich weiter im M. und in der Y. und wird mit dem *mahāvrata* in Alternative gesetzt. Dieses ist hier am kürzesten von allen Texten. Dabei scheint die Y. altertümlicher zu sein als das M., das eine Teilung des *mahāvrata*, je nachdem, ob es sich um absichtliche oder unabsichtliche Tat handelt, vornimmt. Der Umstand, daß das M. dabei für absichtliches Töten eines Vaiśya oder Śūdra ein längeres *mahāvrata* vorschreibt als die Y., braucht nicht irrezuführen, da bei M. XI, 127 sichtlich Zahlenspielerei vorliegt: $^1/_4$, $^1/_8$ und $^1/_{16}$ der Sühne für Brahmanentötung. Besondere Schwierigkeiten bieten das Va. und die Vi. Beide kennen das Wergeld nicht mehr; dafür aber ist das *mahāvrata*, wenigstens für die Tötung eines Vaiśya und Śūdra, erheblich verlängert, nämlich verdoppelt bzw. verdreifacht. Beim Kṣatriya war eine Verlängerung nicht gut möglich, da man sonst auf die Dauer des *mahāvrata* für Brahmanentötung gekommen wäre. Woher das Va. seine 8 Jahre für Kṣatriyatötung hat, ist unerklärlich. Auffallend aber ist die Strenge der Vi., die doch sonst Milderungstendenzen zeigt oder wenigstens vom M. nicht abweicht. Ich trage kein Bedenken, in dieser Strenge einen Rest aus dem Kāṭhakadharmasūtra zu erblicken. Dann wird auch die Übereinstimmung mit dem Va. in der Ersetzung des Wergeldes durch ein verlängertes *mahāvrata* und die ziemliche Übereinstimmung in der Dauer dieses leichter erklärlich: Beide Werke waren geographisch nahe entstanden, das Va. im Nordwesten, das Kāṭh. im Norden Indiens.

[1]) Ein Umstand spricht freilich dafür, daß die die Kumulierung aussprechende v. l. die ursprünglichere ist und auch bei der Śūdratötung einst vorhanden gewesen war, trotzdem sie durch kein MS. mehr belegt ist: Die Leichtigkeit, mit der sich bei der Śūdratötung die heutige Lesart *vāpi* in die andere, nämlich *cāpi* abändern läßt. Wenn die v. l., die die Kumulierung beinhaltet, erst sekundär ist, bleibt die Frage offen, wieso der Schreiber, der diese v. l. einführte, sie bei der erwähnten Leichtigkeit nicht auch bei der Śūdratötung einsetzte (vgl. auch S. 96, Anm. 1).

[2]) Der Ausfall des *mahāvrata* müßte allerdings noch vor der Abzweigung der Schule des Hi. erfolgt sein.

9. Tötung einer Frau.

Bei der Tötung einer Frau wird als besonders schwer hervorgehoben, wenn die Getötete eine *ātreyī* war, d. h. gerade das Reinigungsbad nach der Menstruation vollzogen hatte (Va. XX, 35 f.; s. S. 36, Anm. 2). Ihre Tötung wurde der schwersten Mannestötung gleichgesetzt. Dies ist in B. I, 10, 19, 5 (der Bestimmung über das Wergeld) die Tötung eines Kṣatriya, sonst aber, in der Lehre von den P., die Tötung eines Brahmanen (B. II, 1, 1, 12;[1]) Ā. I, 9, 24, 9; G. XXII, 12; Va. XX, 34; M. XI, 88; Vi. XXXVI, 1. 8; L, 9; Y. III, 251; Mbh. XII, 165, 54).

Das Va. allein beschränkt dies auf eine brahmanische *ātreyī*, was wahrscheinlich auf eine jüngere Hand zurückzuführen ist. Das Mbh. verlangt, daß die Getötete als *ātreyī* bekannt gewesen sein muß; der folgende, wohl interpolierte[2]) Halbśloka verkündet hingegen plötzlich, daß die Tötung einer solchen Frau der doppelten Brahmanentötung gleichkommt, was in der älteren Dharmaliteratur einzig dasteht.

Die Vi. setzt der Tötung einer *ātreyī* auch die Tötung einer Menstruierenden und einer Schwangeren gleich (XXXVI, 1; L, 8), was im Hinblick auf die oben gegebene Erklärung von *ātreyī* ganz am Platze ist.

Bei der Behandlung der Tötung einer gewöhnlichen Frau geben sich recht erhebliche Abweichungen der einzelnen Texte untereinander kund. Die Bestimmungen über das Wergeld in B. I, 10, 19, 3 stellen die Frau dem Śūdra, also der niedrigsten Kaste gleich. Ebenso bestimmt B. II, 1, 1, 11 für die Tötung einer Frau ein einjähriges *mahāvrata*, also dieselbe Sühne wie für die Tötung eines Śūdra. Dieselbe Bewertung findet sich G. XXII, 17, das die Lebensweise eines Brahmacārin während eines Jahres und das Schenken von 10 Kühen nebst einem Stier vorschreibt. Ebenso ist noch nach Y. III, 269 das P. für Śūdratötung auszuführen, allerdings ausdrücklich nur für die Tötung von Frauen, die keinen Fehltritt begangen haben.

[1]) Die Altertümlichkeit des B. gibt sich in der verschiedenen Behandlung der *ātreyī* beim Wergeld und bei den P. besonders kund. Es zeigt sich hier ganz deutlich, daß das Wergeld unter das weltliche Strafrecht nicht nur textlich eingereiht ist, sondern auch sachlich noch gar nichts mit den P. zu tun hat. Gleichzeitig ergibt sich untrüglich, daß es für die Tötung eines Brahmanen kein Wergeld gab und die Nichtanführung eines solchen nicht etwa bloß auf einer Auslassung beruht.

[2]) Dies wird die in Poona erscheinende kritische Ausgabe des Mbh. zu entscheiden haben. XII, 165, 55 und 56 sind jedenfalls verderbt. 54b bestimmt für die Tötung einer *ātreyī* das 12jährige *mahāvrata*. 55a erklärt diese Sünde hingegen pathetisch für doppelte Brahmanentötung. 55b und 56a bestimmen plötzlich für den Surātrinker eine Art 3jähriges *mahāvrata* mit einem *agniṣṭut*. 56b gibt für den Surātrinker als Alternative das Wergeld für Kṣatriyatötung (!!) und 57 bespricht die Vaiśya- und Śūdratötung (hier 100 statt 10 Kühe). Offenbar ist hier eine Stelle über den Surātrinker in die Bestimmungen über Tötung hineingeraten und hat die Vorschriften über Tötung eines Kṣatriya, die ja in Mbh. XII, 165 fehlen, verdrängt. Meyer, Rechtsschriften, S. 56 und 250 konjiziert für *surāpo* „*suraghno*" (allerdings ein etwas ungewohnter Ausdruck) und bei der Śūdratötung „*daśatam*" (?) für *ca śatam*.

Eine viel höhere Bewertung erfährt hingegen die Frau im Ā. Nach Ā. I, 9, 24, 5 ist das teilweise als P. dienende Wergeld (s. oben) für die Frauen ebenso hoch wie für die Männer der betreffenden Kaste (Kṣatriya, Vaiśya, Śūdra) zu bemessen, die Frau also nicht dem Śūdra, sondern dem Manne ihrer Kaste gleichgestellt. Wie es mit der Tötung einer Brahmanin steht, ist allerdings aus dem Ā. nicht ersichtlich. Etwas geringer, aber noch recht hoch, wird die Frau im Va. gewertet. Die Tötung einer Brahmanin (außer einer *ātreyī*) kommt der Tötung eines Kriegers, die Tötung einer Kriegersfrau (von da an einschl. der *ātreyī*) der Tötung eines Vaiśya, die Tötung einer Vaiśyafrau der Tötung eines Śūdra gleich. Für die Tötung einer Śūdrafrau wird ein einjähriges *mahāvrata* festgesetzt (Va. XX, 37—40). Überraschend ist M. XI, 89 für die Tötung einer Frau das P. für Brahmanentötung vorgeschrieben, trotzdem es erst XI, 88 bloß für die Tötung einer *ātreyī* bestimmt wurde und die Frauentötung ausdrücklich, wie gleich erwähnt werden wird, als *upapātaka* gilt.[1]) Mbh. XII, 108, 32 erklärt die Sünde des Frauentöters sogar für unsühnbar. In der Vi. endlich wird außer den oben besprochenen Sonderfällen die Frauentötung nicht behandelt.

Nach M. XI, 67 und Y. III, 236 galt die Tötung einer Frau als *upapātaka* und es konnten daher auch die allgemeinen P. für diese Sündenklasse Anwendung finden (s. S. 85).

Einer milderen Sühne unterlag zum erstenmale nach G. XXII, 26 die Tötung einer liederlichen Brahmanin, die dieser Kaste nur dem Namen nach angehörte. Hierfür war ein Schlauch (nach der Ān.-Ausgabe ein dunkelfarbiger Stier) zu schenken. M. XI, 139 und Y. III, 268 dehnen diese Milderung auf die Tötung von untreuen Frauen aller 4 Kasten aus, und zwar ist je nach der Kaste, von der Brahmanin an gerechnet, ein Schlauch,[2]) ein Bogen, ein Bock,[3]) bzw. ein Schaf zu schenken. Das M.

[1]) Die Kommentare (meist schon zu XI, 88) geben verschiedene Erklärungen; besonders Medh. führt eine ganze Reihe von Umständen an, bei deren Vorhandensein die Frauentötung als den *mahāpātaka* gleich gelten sollte; Gov., Kull. und Rāgh. berufen sich auf die Aṅgiras-Smṛti, nach welcher die „Tötung der untadeligen Gattin eines Brahmanen, der das Feuer angelegt hat" der Brahmanentötung in bezug auf die Sühnung gleichgestellt ist; Sarvajñ. und Nand. schließlich beziehen XI, 89 auf die Tötung der Gattin. Es erscheint jedoch wahrscheinlicher, XI, 89 als verdächtig anzusehen, zumal da dieser Śloka auch in bezug auf die Tötung eines Freundes, den Diebstahl eines Depositums und das falsche Zeugnis zu anderen Stellen, wenigstens des M., im Widerspruch steht.

[2]) Ein Schlauch: G. *jīla*; M. *jīna*; Y. *dṛti*. Jolly adoptierte im M. die v. l. *jāla* (Netz), die zwar nach den Notes durch Medh. und Nand. gegeben wird und somit nicht schlecht belegt wäre, aber die Parallelstellen sprechen doch für die andere Lesart. Übrigens scheinen nicht alle Medh.-MSS. so zu lesen, denn G. N. Jhā liest *„jina"* und übersetzt es mit „leathern bag" (im pw. in dieser Bedeutung unbelegt). Vgl. auch seine Notes I, 508 zu XI, 138.

[3]) Die Lesart der Triv.-Ausg. der Y. ist wohl die einzig richtige. Die Ān.-Ausg. liest statt „Kṣatriya" „König", während sonst der Kṣatriya und Vaiśya umgestellt sind,

geht aber noch weiter als die Y., denn bei Unfähigkeit zu diesen Geschenken soll der Sünder einen *kṛcchra* vollziehen (XI, 140).[1])

G. XXII, 27 erwähnt noch den Fall der Tötung einer Buhldirne. Hierfür soll man „ein wenig" (einem Brahmanen) schenken.

10. Tötung eines Eunuchen.

Diese Sünde erwähnen G. XXII, 23, M. XI, 134, Vi. L, 35 und Y. III, 273 (im GP. fehlt sie). Das P. besteht in einem Geschenk: Nach dem G. und M. ein *bhāra* (M. *bhāraka*) Stroh und ein *māṣa* (M. *māṣaka*) Blei, nach der Vi. bloß ein *bhāraka* Stroh, nach der Y. Zinn und Blei oder nach einer v. l. ein *māṣaka* Zinn. Laut M. XI, 140 und Y. III, 274 kann bei Unmöglichkeit dieses Geschenkes ein *kṛcchra* ausgeführt werden.

11. Selbstmord.[2])

Nach Ā. I, 10, 28, 16 f. erklärte Hārīta den Selbstmörder für einen *abhiśasta*. Dasselbe verkündet Va. XXIII, 14; nach G. XIV, 12, M. V, 89, Vi. XXII, 56 und Y. III, 21 verursacht die Bestattung des Selbstmörders keine Unreinheit und er bekommt auch nicht die übliche Wasserspende, womit seine Verachtung hinlänglich ausgedrückt ist. Nach G. XXI, 11 (bzw. XV, 18) war jedoch der Selbstmord bloß ein *upapātaka*; wenn er mißlang, konnte sich der Sünder daher nach XX, 17 durch Sühnewasser[3]) reinigen, nach XXII, 34 hingegen sollte er ein Jahr das Leben eines Brahmacārin führen. Va. XXIII, 18—23 bestimmt für den festen Vorsatz zum Selbstmord dreitägiges Fasten als Sühne. Für den mißlungenen Selbstmord kennt es 4 P.: 1. Der Sünder führt einen 12tägigen *kṛcchra* aus und fastet dann noch 3 Tage, wobei er mit einem fettigen Kleid bekleidet ist, den Atem anhält und dreimal die Aghamarṣaṇahymne rezitiert; 2. Er rezitiert unter Einhaltung der unter 1. angeführten sonstigen Bestimmungen wiederholt die Gāyatrī; 3. Er legt ein Feuer zu und opfert Butterschmalzspenden mit Rezitation der Kūṣmāṇḍa; 4. Er spült morgens den Mund aus, denkt an TĀ. X, 24, 1 und meditiert über die Sünde. Auch

was eine ganz unmögliche Reihenfolge ergibt. Dem GP. fehlt dieser Śloka und es erscheint also sogar altertümlicher als das G.; aber leider ist für das schwerere P. der Umstand, daß die Frau keinen Fehltritt begangen hat, auch in der Fassung des GP. maßgebend (Y. ed. Losch VII, 38a). Vgl. auch Losch a. a. O. S. XLVI und seine Ablehnung durch Meyer, Gesetzbuch, S. 31.

[1]) Diesen Ersatz kennt zwar auch Y. III, 274, aber nicht für die Tötung von Frauen.

[2]) Hierzu vgl. A. Hillebrandt, Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe, bes. S. 5.

[3]) Nach Har. ist dies Wasser, welches geweiht wurde durch das von G. XX, 11 mitgeteilte Gebet: „Beruhigt ist der Himmel, beruhigt die Erde, beruhigt und heilvoll der Luftraum. Welcher leuchtend (ist), den nehme ich hier".

betet er die mit *satya* endenden Vyāhṛti unter Voranstellung von *om* oder rezitiert die Aghamarṣaṇahymne. Dagegen schreibt Mbh. XII, 36, 18 für den mißglückten Selbstmord nur 3tägiges Fasten (so laut Nīlak.) vor. Die übrigen älteren Dharmatexte erwähnen keine P. für diese Sünde.

12. Giftmischerei.

Diese Sünde erwähnt nur G. XXI, 11 (bzw. XV, 18) als *upapātaka*; das P. bestand also in der Anwendung von Sühnewasser (XX, 17) oder in einjähriger Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34).

13. Verletzung eines Schwachen.

Wer bei der Verletzung eines Schwachen nicht zu Hilfe kam, obgleich er die Möglichkeit hierzu hatte, war mit derselben Sünde behaftet wie der Verletzer (G. XXI, 19). Weiteres über diese Sünde findet sich aber nicht (doch vgl. oben die Verletzung eines Brahmanen).

14. Erschlagen von Menschen überhaupt.

Ehe wir zur Tötung von Tieren übergehen, müssen wir noch kurz bei der Menschentötung überhaupt verweilen. Eine wenig erquickliche Stelle hierzu findet sich ŚB. XIII, 3, 5, 3, bzw. TB. III, 9, 15, 2, wo es heißt, daß ein anderer „Tod" als die Brahmanentötung (TB. Bhrūṇatötung) kein „Tod" sei. Zum Glück findet sich diese gefährliche, für den Egoismus der Brahmanen charakteristische Anschauung sonst nicht wieder, sondern im Gegenteil, der „Mannestöter", der *vīrahan*, wird schon in den typischen Sünderaufzählungen im Veda (s. Kap. IV) gleich unterhalb des Brahmanentöters genannt. Da der Ausdruck *vīrahan* eine besondere Bedeutungsentwicklung durchgemacht hat, die für die Interpretation der älteren Dharmaliteratur wichtig ist, müssen wir bei ihm etwas verweilen.

TĀ. X, 50 wird dem *vīrahan* der dritte Trisuparṇa-Mantra (ebendort) als Sühnung empfohlen. Angesichts der unmittelbar vorhergehenden Erwähnung einer Sühne für den Brahmanentöter und Bhrūṇatöter kann die Bedeutung von *vīrahan* als Totschläger hier nicht zweifelhaft sein.

In der älteren Dharmaliteratur werden, wie wir gesehen haben, verschiedene Sühnen für den Totschläger eines Nichtbrahmanen vorgeschrieben, je nachdem der Getötete ein Kṣatriya, Vaiśya oder Śūdra war.

Nun begeht nach G. XXI, 11 (bzw. XV, 16) der *vīrahan* ein *upapātaka*, kann sich also von seiner Sünde durch Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34) reinigen. Har. erklärte den *vīrahan* hier nicht als Totschläger, sondern als einen, der das heilige Feuer erlöschen läßt, und Bühler folgte ihm in seiner Übersetzung.

Va. XX, 11 heißt es, daß das P. für den *vīrahan* später besprochen werden soll. Kṛṣṇapaṇḍ. zu Va. I, 18 erklärt *vīrahan* als den, der seinen Sohn erschlägt, oder, unter Berufung auf Śūlapāṇi, als den, der seinen Opferherrn (*yajamāna*) umbringt. Bühler übersetzte aber trotzdem wie im G., indem er auf Va. XXI, 27, wo allerdings der Vernachlässiger des heiligen Feuers genannt wird, verwies.

Gegen die obige Erklärung von *vīrahan* im G. ist einzuwenden, daß der Auslöscher des heiligen Feuers in XV, 16 mit *utsṛṣṭāgni* bezeichnet ist, nicht also außerdem noch mit *vīrahan* gemeint sein kann;[1]) *vīrahan* wird hier also doch den Totschläger bezeichnen. Wenn aber jemand einwenden sollte, daß die für den *vīrahan* als *upapātakin* geltenden P. den an anderer Stelle für den Töter eines Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra vorgeschriebenen Sühnen widersprechen, so wird dies durch einen bloßen Hinweis auf das M., die Vi. und Y. entkräftet, die für die Tötung eines Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra analoge Sühnen wie das G. vorschreiben, dabei diese Sünden aber auch unter die *upapātaka* einreihen. Das G. geht dann auch in diesem Punkte wie in vielen anderen insbesondere mit diesen drei Smṛti zusammen.

Was das Va. anbelangt, so muß schon der Umstand, daß der *vīrahan* I, 18 in demselben Zusammenhang angeführt ist, wie K. XXXI, 7, KapKS. XLVII, 7, MS. IV, 1, 9 und TB. III, 2, 8, 11 f., wo er unzweifelhaft den Totschläger bezeichnet, gegen die Bühler'sche Erklärung bedenklich stimmen. Es ist aber weiter gar nicht notwendig, XX, 11 für einen Verweis auf XXI, 27, wo die Sühne für den Vernachlässiger des heiligen Feuers bestimmt ist, zu halten. Ja, in XXI, 27 kann der *vīrahan* nicht einmal gemeint sein, denn die in XXI, 27 besprochene Sünde steht in der Sündenaufzählung am Anfang von I, 23. Va. XX, 11 verweist vielmehr auf XX, 31—33, wo die Tötung eines Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra behandelt ist.[2])

Nach Mbh. XII, 165, 69 soll der *vīrahan* ein *cāndrāyaṇa* oder einen *kṛcchra* ausführen.

Mangel an Folgerichtigkeit zeigt das Ā., indem es I, 7, 21, 8 das Erschlagen von Menschen überhaupt als *patanīya* anführt, für welche Sündenklasse es I, 10, 28, 11—14 als allgemeine Sühne das 12jährige *mahāvrata*

[1]) Bühler übersetzte *utsṛṣṭāgni* mit „who has given up the fire-worship", was die Bedeutung nur ungenau wiedergibt.

[2]) Damit scheidet die Bedeutung von *vīrahan* als „Verlöscher des heiligen Feuers" für die genannten Stellen der älteren Dharmaliteratur aus und die diesbezügliche Stellenangabe im pw. s. v. *vīrahan* ist entsprechend abzuändern. Übrigens setzte schon Böhtlingk hinter diese Bedeutung ein Fragezeichen. Die Erklärung von *vīrahan* als „Verlöscher des heiligen Feuers" beruht, wie schon PW. s. v. bemerkte, auf K. IX, 2, MS. I, 7, 5, TS. I, 5, 2, 1 und II, 2, 5, 5, wo der Vertilger des Feuers als *vīrahā devānām* bezeichnet wird (er erschlägt den Gott Agni).

vorschreibt. Damit wird eigentlich die Tötung eines Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra der Brahmanentötung gleichgestellt, was einzig dasteht.

Trotzdem in der Y. die Tötung von Menschen durch die Besprechung der Tötung eines Brahmanen, Kṣatriya, Vaiśya, Śūdra, einer Frau und eines Eunuchen vollständig erschöpft ist, schreibt sie noch III, 262 für das Töten von Leuten niedriger Stellung (*avakṛṣṭa*) das *cāndrāyaṇa* vor. Da die Stelle auch an ungeeignetem Orte eingereiht ist, im GP. fehlt und überdies keine Parallelen in anderen Texten aufweist, ist sie wohl mit Losch für interpoliert zu erklären.[1])

15. Tötung einer Kuh.

Der Kuhtöter soll nach SVB. I, 7, 7 12 Tage fasten, sich im Wasser aufhalten und das zweite Sāman zu SV. I, 261 singen.

Das B. bespricht die Kuhtötung nur bei den Wergeldbestimmungen.[2]) Sie wird der Tötung eines Śūdra gleichgestellt; wenn es sich aber um eine Milchkuh handelt, ist auch noch ein *cāndrāyaṇa* auszuführen, ebenso wenn ein Stier getötet wurde (I, 10, 19, 3 f.). Unter den P.-Bestimmungen bespricht das B. die Kuhtötung nicht und dies läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß es für diesen Fall das Wergeld bereits als P. gelten ließ; dafür könnte auch die weitere Vorschreibung eines *cāndrāyaṇa* sprechen, das jedenfalls ein P. ist und in den Wergeldbestimmungen und im weltlichen Strafrecht überhaupt nichts zu suchen hat. Möglicherweise liegt hier der Keim, aus welchem heraus später das ganze Wergeld allmählich in die Sphäre der P. hinüberrückte.

Das Ā. behandelt I, 9, 26, 1 nur die Tötung einer Milchkuh und eines Stieres, und zwar ausdrücklich die unmotivierte Tötung. Auch dieser Text schreibt hierfür die Sühne für Śūdratötung vor (also wieder das Wergeld), fügt aber kein *cāndrāyaṇa* hinzu.

[1]) A. a. O. S. XLVI. — Anmerkungsweise sei noch auf Pañcav. B. XIII, 3, 12 hingewiesen, woselbst das Vārśa-Sāman zur Sühnung der Tötung eines Knaben dient, die König Tryaruṇa Traidhātava Aikṣvāka durch unvorsichtiges Fahren begangen hat. Vgl. auch Sieg, Sagenstoffe des Rigveda, Stuttgart 1902, S. 66 f. — Alberuni (tld. Sachau II, 162) kennt als Sühne für die Tötung eines Nichtbrahmanen durch einen Brahmanen Fasten, Beten und Almosengeben. Sehr milde Sühnen für Menschentötung, nämlich Schenken von Kühen, Land etc., Anzünden von Lampen in Tempeln u. dgl. sind inschriftlich aus dem mittelalterlichen Südindien belegt. S. A. S. Ramanatha Ayyar in Calcutta Review, vol. 15, 1925, 313 ff. Dies wirft jedenfalls Licht auf die praktische Bedeutung der auch in der älteren Dharmaliteratur und vor allem im Veda vorkommenden milden Sühnungen.

[2]) Ein Wergeld für Tiere ist nichts Absonderliches; es gab z. B. auch im alten Rußland ein Wergeld für Stier und Kuh. Vgl. L. v. Schroeder, Indogermanisches Wergeld, Festgruß Roth, S. 49 ff. Bei den Indern ist es, jedenfalls schon vom Gesichtspunkt der Ahiṃsālehre aus, auf die verschiedensten Tiere ausgedehnt worden. Es ist also keine Ungeheuerlichkeit, wie Meyer, Rechtsschriften, S. 61 meint.

Das G. führt die Kuhtötung bereits unter den *upapātaka* an (XXI, 11), womit hierfür das Sühnewasser (XX, 17) oder die einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34) als P. gegeben war. Es kennt aber auch die Gleichstellung mit der Menschentötung, allerdings nicht mit der Tötung eines Śūdra wie noch bei der Frau, sondern — und das ist recht sonderbar — mit der Tötung eines Vaiśya (XXII, 18). Die Verschärfung ist dabei doppelt, denn dieses P. bestand nach dem G. ja in einer Kumulierung des Wergeldes nicht etwa mit dem *cāndrāyaṇa*, sondern mit einem 3jährigen *mahāvrata*.[1])

Das Va. geht eigene Wege. Der Kuhtöter soll, in die feuchte Haut der getöteten Kuh gekleidet, 6 Monate einen *kṛcchra* oder einen *taptakṛcchra* betreiben. Ferner soll er einen Stier und eine unfruchtbare Kuh schenken (XXI, 18. 22.).

Im M. gilt die Kuhtötung zwar nur als *upapātaka*, aber als das schwerste; aus dem Text (XI, 109—118) geht klar hervor, daß für diese Sünde nur die besonders angeführte Sühne galt, nämlich das *govrata*. Dieses dauerte nach dem M. drei Monate. Während dieser Zeit hat der Sühnende beständig im Kuhstall oder sonst bei den Kühen zu leben. Einen Monat lang darf er nur Gerstenabguß (*yavāḥ*)[2]) trinken, in den übrigen zwei Monaten darf er nur zu jeder 4. Essenszeit essen, und zwar nur wenig und nichts Ätzendes und Gesalzenes. In dieser Zeit hat er auch in Kuhharn zu baden und die Sinne zu zügeln. Während der ganzen Zeit soll er das Haar geschoren haben und mit der Haut der getöteten Kuh bekleidet sein (vgl. Va.). Bei Tag soll er den Kühen folgen, aufrechtstehend den von ihnen aufgewirbelten Staub einatmen, bei Nacht soll er ihnen aufwarten, seine Verehrung bezeugen und dann die *vīrāsana*-Stellung einnehmen.[3]) Wenn die Kühe gehen, soll er ihnen nachfolgen, wenn sie stehen, soll er ebenfalls stehen bleiben, wenn sie liegen, soll er ebenso sitzen. Er hat ihnen zu helfen, wenn sie krank sind oder von Furcht vor einem Dieb, Tiger u. dgl. erfaßt werden oder wenn sie gestürzt oder in einen Sumpf geraten sind. In Hitze oder Kälte, bei Regen und Sturm soll er zuvor nach Möglichkeit die Kühe und erst dann sich selbst in Sicherheit bringen. Wenn sie in seinem eigenen oder in anderer Hause oder auf dem Felde oder der Tenne fressen oder ein Kalb dort trinkt, soll er es niemandem sagen, etwa um es zu verhindern (nach Medh.'s und Sarvajñ.'s Erklärung). Wenn er

[1]) Meyer, Rechtsschriften, S. 47 und 61 f. hält diese Strenge für eine junge Entwicklung.

[2]) *yavāḥ* ist nach den Kommentaren gleichbedeutend mit *yavāgū* (eine Brühe aus Reis oder anderen Körnern — pw.).

[3]) Nach Medh. und Kull. besteht diese Stellung darin, daß man sitzt, ohne (an eine Wand u. dgl.) angelehnt zu sein. Atharvaveda-Pariśiṣṭa XLI, 2, 1 (ed. Bolling-Negelein) definiert eine *vīrāsanī*-Stellung, die wohl mit *vīrāsana* identisch ist: *athordhvajānur āsīna iti vīrāsanī* (mit in die Höhe gerichteten Knien).

aber das *govrata* wohl ausgeführt hat, soll er noch 10 Kühe und 1 Stier, also das Wergeld für den Śūdra, Brahmanen geben. Hat er diese nicht, so soll er ihnen seine ganze Habe überantworten.[1])

Die Vi. bestimmt ebenfalls das *govrata* für den Kuhtöter (L, 16—24); die Einzelheiten sind so ziemlich dieselben wie im M., aber die Vi. läßt es nur einen Monat dauern und schreibt als Nahrung für den Sühnenden die „Kuhsäfte" (*gorasāḥ*) vor, worunter Jolly das *pañcagavya* versteht. Das vom M. mit dem *govrata* kumulierte Wergeld oder sein Ersatz finden sich in der Vi. nicht. Nach der Vi. sind ferner auch die allgemeinen *upapātaka*-Sühnen (*cāndrāyaṇa, parāka,* Kuhopfer) anwendbar, da sie schon XXXVII, 35 vorgeschrieben werden.

Y. III, 263 geht in bezug auf das *govrata* mit der Vi. zusammen, indem sie es auch nur einen Monat dauern läßt und das Trinken des *pañcagavya* vorschreibt. Die breite Ausmalung der Einzelheiten fehlt in der Y., hingegen bestimmt sie, daß der Sühnende eine Kuh zu schenken hat. Zur Alternative gibt Y. III, 264 noch zwei Sühnen, von denen eine das Wergeld beinhaltet: Der Kuhtöter soll entweder gesammelten Geistes einen *kṛcchra* und *atikṛcchra* ausführen oder 3 Tage fasten und 10 Kühe nebst 1 Stier schenken.[2]) Die allgemeinen *upapātaka*-P. konnten, wie aus Y. III, 265 hervorgeht, keine Anwendung finden.

Eine ganz abweichende Stellung zur Kuhtötung nimmt Mbh. XIII, 22, 30 ein: Sie wird der Bhrūṇatötung gleichgesetzt! Dem entspricht es, wenn Mbh. XIII, 130, 37 f. diese Sünde für unsühnbar erklärt und Mbh. XII, 149, 18 das Anhören der Geschichte vom Jäger und den Tauben, das auch zur Sühnung der im Mbh. für „unsühnbar" geltenden Tötung eines Schutzflehenden dient, als P. sogar für den Kuhtöter bezeichnet. Ähnlich kommt es nach Mbh. XIII, 24, 7 der Brahmanentötung schon gleich, wenn man durstige Kühe an der Stillung ihres Durstes hindert.[3])

---

[1]) Es ist beachtenswert, daß hier das „Wergeld" ausdrücklich außer dem *vrata* vorgeschrieben wird, während dies bei der Kṣatriya- und Vaiśyatötung im M. nur nach einer v. l., bei der Śūdratötung überhaupt nicht geschieht (vgl. S. 88, Anm. 1).

[2]) Das GP. versagt hier vollständig. Nicht nur, daß es das *govrata* nur so wie die Vi. einen Monat lang dauern läßt, während alle älteren Texte, die eine Enthaltsamkeitssühne vorschreiben, in bezug auf deren Dauer strenger sind, es läßt auch noch die das Wergeld beinhaltende Sühne aus; da es aber bei der Tötung eines Kṣatriya usf. diese Wergeld-Sühne kennt, so kann ihre Auslassung bei der Kuhtötung nur auf einer schlechten Überlieferung des GP. oder auf einer absichtlichen Auslassung aus welchen Gründen immer beruhen. Im ursprünglichen Y.-Text muß sie angesichts der älteren Parallelen gestanden haben und unser Y.-Text ist daher besser als die Fassung des GP.

[3]) In späterer Zeit wurde neben der Tötung einer Kuh auch der Fall einer schwereren oder leichteren Verletzung bei der Festsetzung der Sühne berücksichtigt, vgl. Jolly, RS, S. 119. — Die Unsühnbarkeit der Kuhtötung für den Brahmanen findet sich auch bei Alberuni (tld. Sachau II, 162). Es scheint sich also um eine jüngere Anschauung zu handeln.

16. Die Tötung anderer Tiere.

Die einfachste Behandlung dieses Punktes finden wir in SVB. I, 7, 8. Dort wird für die Tötung eines anderen Lebewesens als einer Kuh eintägiges Fasten und Singen des zweiten Sāman zu SV. I, 22 bestimmt. In der Dharmaliteratur hingegen werden verschiedene Sühnen für die Tötung verschiedener Tiere vorgeschrieben, wobei die Kasuistik mit der Zeit stets umfangreicher wird. Wir geben nun eine Übersicht über die betr. P.; die Reihenfolge der Tiere hält sich dabei innerhalb der einzelnen Klassen möglichst an das M., dessen Darstellung zu den ausführlichsten gehört.

Elephant: 1. Das *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126),[1])
2. Schenken von 5 schwarzen Stieren (M. XI, 137, gilt nur für einen Brahmanen, wie sich aus 134 ergibt; Vi. L, 25; Y. III, 271),
3. im Falle des Unvermögens hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Esel, Ziege, Schafbock: 1. Das *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126),
2. Schenken eines Stieres (M. XI, 137 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 27 f.; Y. III, 271), und zwar nach dem M. und der Vi. eines einjährigen,
3. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Esel: 4. Das P. für Śūdratötung (Mbh. XII, 165, 58).

Ziegenbock: Darbringung von 98 (Spenden) (?) (Va. XXI, 23).[2])

Pferd: 1. Das *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126),
2. Schenken eines Kleides (M. XI, 137 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 26; Y. III, 273),
3. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Kamel: 1. Das *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126),
2. Schenken von 1 *kṛṣṇala* (M. XI, 138 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 29; Y. III, 273),[3])
3. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Büffel: *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126).

Antilope: *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126).

Gefleckte Gazelle: Darbringung von 98 (Spenden) (?) (Va. XXI, 23).

Katze: 1. Das P. für Śūdratötung (M. XI, 132; Mbh. XII, 165, 58),
2. ein *kṛcchra* und dazu etwas schenken (Va. XXI, 24),
3. drei Tage nur Milch trinken (M. XI, 133; Y. III, 270),
4. ein *yojana* wandern (M. l. c.),[4])
5. Baden in einem Flusse (M. l. c.),

---

[1]) *aindava* (Mondbuße) = *cāndrāyaṇa* nach den Kommentaren.

[2]) *pṛṣadbastavayaṃ hatvā aṣṭānavatim āhared.* Vgl. Böhtlingk, ZDMG. 39, 1885, 486; Bühler, ZDMG. 39, 1885, 708. Die Art der Sühne ist unsicher. Vgl. Bühler, SBE. XIV, 114 samt n.

[3]) *kṛṣṇala* ist eine Gewichtseinheit (= 5 Gerstenkörner), die entweder durch die schwarze Beere von Abrus precatorius oder durch ein Stückchen Gold dargestellt wird. Welches von beiden im M. gemeint ist, ist unklar; die Vi. setzt Gold hinzu; hingegen gebraucht die Y. statt des Terminus *kṛṣṇala* das Wort *guñjā*, welches eben den Samen von Abrus precatorius bezeichnet, meint also das andere *kṛṣṇala.*

[4]) Bühler übersetzte sonderbarerweise „100 Yojanas". Über das *yojana* vgl. S. 71, Anm. 3.

6. Murmeln des Liedes an die Wassergottheit (RV. X, 9 nach Bühler in seiner Übersetzung) (M. l. c.),
7. ein *pādakṛcchra* (Y. III, 270),
8. Fasten, darauf Speisen (eines Brahmanen) mit einem Gericht aus Reis und Sesamkörnern und Schenken eines eisernen Stocks als Priestergabe (Vi. L, 31).

Ichneumon: 1. Das P. für Śūdratötung (B. I, 10, 19, 6, hier und in allen folgenden Fällen noch Wergeld; Ā. I, 9, 25, 13; M. XI, 132),
2. das P. für Vaiśyatötung (G. XXII, 19; vgl. oben S. 95),
3.—9. dieselben Sühnungen wie bei der Katze ad 2.—8. (Va., M., Vi., Y. l. c.).

Großer Ichneumon (*babhru*): Das Wergeld wie für Śūdratötung (B. l. c.).

Hund: 1. Das P. für Śūdratötung (B., Ā., M., Mbh. l. c.),
2. das P. für Vaiśyatötung (G. l. c.),
3.—8. dieselben Sühnungen wie bei der Katze ad 2.—7. (Va., M., Y. l. c.),
9. dreitägiges Fasten (Vi. L, 30).

Ratte und Maus:[1]) 1. Das P. für Śūdratötung (B., Ā., Mbh. l. c.),
2. Das P. für Vaiśyatötung (G. l. c.),
3. und 4. dieselben Sühnen wie bei der Katze ad 2. und 8. (Va., Vi. l. c.).

Eber: 1. Das P. für Śūdratötung (Mbh. l. c.),
2. Schenken eines Topfes Butterschmalz (G. XXII, 24; M. XI, 135 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 36; Y. III, 273),
3. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Affe:[2]) 1. Schenken einer Kuh (M. XI, 136 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 33; Y. III, 272),
2. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Fleischfressendes Wild: 1. Schenken einer Milchkuh (M. XI, 138 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 40; Y. III, 272),
2. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Nichtfleischfressendes Wild: 1. Schenken einer Kalbin (M. XI, 138 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 41; Y. III, 272),
2. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Nicht besonders genanntes Wild: Leben nur von Milch 3 Tage lang (Vi. L, 42; vgl. S. 46, Anm. 1).

---

[1]) Die Sanskritterminologie ist nicht ganz klar; *mūṣaka* (Va., Vi.) und *mūṣika* (G., Mbh.) ist der übliche Ausdruck für Ratte und Maus (vgl. pw. s. v.); *ḍerikā* (B., Ā.) ist nach pw. die Moschusratte (Bühler: musk-rat), *dahara* (G.) nach pw. eine Maus oder die Bisamratte (Bühler: musk-rat). Moschusratte und Bisamratte sind wohl dasselbe (musk-rat), aber diese Art kann hier kaum gemeint sein, da sie in Indien nicht vorkommt (vgl. Brehms Tierleben[3], II, 527 f.). Das B. enthält (nicht in allen MSS.) vor *ḍerikā* noch den dunklen Ausdruck *ḍiḍḍika* (v. l. *ḍiḍika, siḍika, ḍīḍika*), der vielleicht dasselbe bezeichnet wie *ḍiṇḍika* (als Eigenname einer Maus gebraucht— pw.). Gov. erklärt ihn wieder als Moschusratte (*cucundarī*).

[2]) Gov. und Kull. zu M. XI, 136 erklären *vānara* als einen Vogel; Medh. erklärt es durch *markaṭa*, was nach pw. auch einen „bestimmten" Vogel bedeuten kann. Für diese Erklärung würde sprechen, daß dieser Śloka und auch Vi. L, 33 sonst nur von Vögeln handelt. Da aber Y. l. c. *kapi* hat, wird wohl doch der Affe gemeint sein. Daß er in die Gesellschaft von Vögeln geraten ist, läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß er in seiner Lebensweise auf Bäumen den Vögeln vergleichbar ist.

Dorf- und Waldtiere überhaupt: 1. Einen Monat von einem Gerstengericht[1]) leben,
2. der *kṛcchrātikṛcchra* (Vi. XXXIX, 2).

Blauer Holzhäher:[2]) 1. Das P. für Śūdratötung (M. XI, 132; Mbh. l. c.),
2.—5. dieselben Sühnungen wie bei der Katze ad 3.—6. (M. l. c.).

Eule: 1. Das P. für Śūdratötung (B., M. l. c.),
2.—5. dieselben Sühnungen wie bei der Katze ad 3.—6. (M. l. c.),
6. drei Tage Fasten (Vi. L, 32).

Krähe: 1. Das P. für Śūdratötung (B., Ā., M., Mbh. l. c.),
2. das P. für Vaiśyatötung (G. l. c.),
3.—6. dieselben Sühnungen wie bei der Katze ad 3.—6. (M. l. c.),
7. drei Tage Fasten (Vi. L, 32).

Flamingo und *bhāsa*-Vogel:[3]) 1. Das P. für Śūdratötung (B., A. l. c.),
2. einem Brahmanen eine Kuh schenken (M. XI, 136 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 33; Y. III, 272),
3. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Kranich und *baka*-Reiher (Ardea nivea): Dieselben Sühnen wie für einen Flamingo ad 2. und 3. (M., Vi. l. c.).

Pfau: Dieselben Sühnungen wie für einen Flamingo (B., Ā., M., Y. l. c.).

Adler: Dieselben Sühnungen wie für einen Flamingo ad 2. und 3. (M., Vi., Y. l. c.).

Braminengans:[4]) Dieselben Sühnungen wie für einen Flamingo ad 1. und 2. (B., Ā., Vi. l. c.).

Kormoran:[5]) Einem Brahmanen eine Kuh schenken (Vi. L, 33).

Brachvogel: 1. Schenken eines 3jährigen Rindes (M. XI, 135 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 39; Y. III, 271),
2. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Papagei: 1. Schenken eines 2jährigen Rindes (M. XI, 135 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 38; Y. III, 271),
2. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Rebhuhn: 1. Schenken von 1 *droṇa* Sesamkörner (M. XI, 135 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 37; Y. III, 274),
2. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Vögel überhaupt: 1. Darbringung von 98 (Spenden) (?) (Va. XXI, 23),
2. Genießen eines heißen Gerstengerichtes 3 Tage lang (M. XI, 126),
3. der *taptakṛcchra*,
4. der *kṛcchrātikṛcchra* (Vi. XLI, 5),
5. nur während der Nacht essen (Vi. L, 43),
6. Schenken von 1 *māṣa* Silber (Vi. L, 44),
7. drei Tage nur Milch trinken,
8. der *pādakṛcchra* (Y. III, 270).

INDIAN INSTITUTE OXFORD

---

[1]) *yāvaka*. Die Kommentare zu M. XI, 126, wo dieser Ausdruck ebenfalls vorkommt, geben verschiedene Rezepte. Vgl. auch oben Kap. V, Nr. 4.

[2]) *cāṣa* = Coracias indica. Vgl. Brehms Tierleben[3], V, 250 ff.

[3]) *bhāsa* ist ein zoologisch noch nicht bestimmter Raubvogel (nach pw. s. v.).

[4]) *cakravāka* = Anas casarca. Vgl. Brehms Tierleben[3], VI, 622 ff.

[5]) *madgu* nach Jollys Übersetzung; nach pw. s. v. dagegen zoologisch nicht bestimmt. Vgl. Brehms Tierleben[3], VI, 551 ff.

Chamäleon:[1]) 1. Das P. für Śūdratötung (B., Ā. l. c.),
2. das P. für Vaiśyatötung (G. l. c.).

godhā-Eidechse: 1. Das P. für Śūdratötung (M. XI, 132),
2.—6. dieselben Sühnungen wie bei der Katze ad 3.—7. (M., Y. l. c.),
7. drei Tage Fasten (Vi. L, 32).

duṇḍubha-Eidechse: Dieselbe Sühne wie bei der Katze ad 8. (Vi. l. c.).

Schlange: 1. Das P. für Śūdratötung (Mbh. l. c.),
2. ein *kṛcchra* und dazu etwas schenken (Va. XXI, 24),
3. das *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126),
4. Schenken eines eisernen Stockes (G. XXII, 25; Y. III, 273) oder einer eisernen Hacke (M. XI, 134 nur für einen Brahmanen; Vi. L, 34),
5. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (M. XI, 140; Y. III, 274).

Boaschlange: Dieselbe Sühne wie bei der Katze ad 8. (Vi. l. c.).

Frosch: 1. Das P. für Śūdratötung (B., A., Mbh. l. c., M. XI, 132),
2. das P. für Vaiśyatötung (G. XXII, 19),
3.—9. dieselben Sühnungen wie bei der Katze ad 2.—8. (Va., M., Vi., Y. l. c.).

Fisch: 1. Das *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126),
2. drei Tage Fasten (Vi. L, 32).

Im Wasser entstehende Tiere: 1. Der *taptakṛcchra*,
2. der *kṛcchrātikṛcchra* (Vi. XLI, 5).

Im Wasser lebende Tiere: 1. und 2. Die vorgenannten 2 Sühnen (Vi. l. c.),
3. Fasten (Vi. L, 45).

Wasser- und Landtiere überhaupt:[2]) 1. Schenken einer Kuh (Y. III, 272),
2. bei Unvermögen hierzu ein *kṛcchra* (Y. III, 274).

1000 (kleine) Knochentiere: 1. Das P. für Śūdratötung (M. XI, 141; Vi. L, 46; Y. III, 269),
2. das P. für Vaiśyatötung (G. XXII, 20).

Ein (kleines) Knochentier: 1. Einem Brahmanen etwas schenken (G. XXII, 22; M. XI, 142; Vi. L, 47; Y. III, 275),
2. ein *kṛcchra* und dazu etwas schenken (Va. XXI, 26).

Eine Zugochsenlast von knochenlosen Tieren: 1. Das P. für Śūdratötung (Ā. I, 9, 26 2;[3]) M. XI, 141; Vi. L, 46; Y. III, 269),
2. das P. für Vaiśyatötung (G. XXII, 21),
3. ein *kṛcchra* und dazu etwas schenken (Va. XXI, 25).

Knochenlose Tiere: Eine Atemanhaltung (M. XI, 142; Vi. L, 47; Y. III, 275).

Würmer und Insekten: 1. Essen eines heißen Gerstengerichtes 3 Tage lang (M. XI, 126),
2. der *taptakṛcchra*,
3. der *kṛcchrātikṛcchra* (Vi. XLI, 5).

[1]) *pracalāka* im B., Ā., *bimba* im G.

[2]) Der Übersetzungsvorschlag von Meyer, Rechtsschriften, S. 44, *jalasthaia* = „Wasser und Festland habend, Sumpfvogel" krankt an der unbegründeten Einschränkung auf einen Vogel. Die richtige Bedeutung wäre bei solcher Auffassung „Amphibium".

[3]) Im Ā. wird diese Sühne für das Töten einer Zugochsenlast von anderen Tieren vorgeschrieben, was also vielleicht auch kleine Knochentiere, die im Ā. sonst nicht erwähnt sind, einschließt. Har. allerdings interpretiert „knochenlose" Tiere.

Wesen, die in Speisen, Flüssigkeiten, Früchten und Blumen entstehen: Genießen von Butterschmalz (M. XI, 144; Vi. L, 49; Y. III, 275).[1])

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß im B. und Ā. die Kasuistik ziemlich beschränkt ist und als Sühne immer das Wergeld für den Śūdra dient. Ähnlich steht es mit Mbh. XII, 165, wo auch nur das P. für Śūdratötung bekannt ist. Das G. ersetzt es, wie schon bei der Kuh, durch das P. für Vaiśyatötung. Die Sühne für Śūdratötung findet sich ferner noch häufig im M. und nur in zwei Fällen in der Vi. und Y.[2]) Im G. kommen daneben bereits in verschiedenen Gegenständen bestehende Geschenke als Sühne vor und diese Art greift dann im M., in der Y. und Vi. mit einem weiteren Ausbau der Kasuistik immer mehr um sich. Das Va. steht in bezug auf die Sühnen für Tiertötung ganz allein; seine Kasuistik ist klein und die Sühnen haben in den anderen Texten keine Parallelen. Im M., in der Y. und Vi. finden sich noch andere Sühnen als Geschenke, wobei das M. wieder durch eine besonders große Zahl von Sühnen für dieselbe Sünde sich auszeichnet, während die Vi. sich große Beschränkung auferlegt und die Y. eine Mittelstellung einnimmt.

Um noch das Verhältnis des M., der Vi. und Y. zueinander und zu den übrigen Texten näher zu beleuchten, soll eine Statistik der behandelten Fälle aufgestellt werden. Von den 54 insgesamt behandelten Fällen finden sich im B. 13, wobei die Aufzählung als demonstrativ gekennzeichnet ist, im Ā. 11, im G. 12,[3]) im Va. 11 und im Mbh. XII, 165 9 Fälle. Die Zahlen entfernen sich also nicht sehr voneinander. Die nächsthöhere Zahl ergibt die Y., nämlich 31, dann folgt das M. mit 39 und endlich die Vi. mit 44 Fällen. Es zeigt sich also auch hier wieder die schon früher öfter festgestellte Reihenfolge dieser drei Texte.[4])

[1]) Nach Medh. ist bei Beginn des Essens Ghee zu trinken, das übrige Essen unterbleibt nicht, ebenso nach Gov.; dagegen ist nach Sarvajñ. und Rāgh. einen Tag lang nur Ghee zu trinken. Selbst bei so einfachen Sühnen war die von den Kommentaren widergespiegelte Praxis schwankend.

[2]) Für die Tötung von 1000 (kleinen) Knochentieren und von einer Zugochsenlast von knochenlosen Tieren. Es ist m. E. beachtenswert, daß die betr. Vi.-Stelle (L, 46) ein mit M. XI, 141 wörtlich übereinstimmender Śloka ist (der erste unter den dem L. Kap. angehängten), und eine spätere Hinzufügung daher nicht ausgeschlossen. (Um dies ganz sicher zu entscheiden, müßte erst das Verhältnis dieser jedem Kap. der Vi. angehängten Verse zum übrigen Vi.-Text geklärt werden.) Ähnlich könnte es mit der Y. stehen, denn das GP. enthält diese Stelle nicht (vgl. Y. ed. Losch VII, 38); doch s. S. 96, Anm. 2.

[3]) Ich sehe keine Veranlassung, die Aufzählung des G. mit Meyer, Rechtsschriften, S. 45 für demonstrativ zu halten. Das G. erweist sich hier eben wirklich als altertümlicher denn das M., die Y. und Vi. Auch die Art des P., das Wergeld, erweist dies. Daß es im G. besonders schwer ist, bildet keinen Grund, um das G. für besonders jung zu halten, wie Meyer S. 47 will.

[4]) Das GP. aber enthält nur 11 Fälle, bzw. der nach Ausscheidung der im GP. fehlenden Verse verbleibende Y.-Abschnitt (ed. Losch VII, 39 f.) 12 Fälle, also dieselbe Zahl wie die älteren Texte. Es sind dies: Katze, *godhā*-Eidechse, Ichneumon, Frosch,

Es erübrigt noch, einige allgemeine Sühnen für Tiertötung zu erwähnen.

Nach M. VI, 69 hat ein Asket die unabsichtliche Verletzung von Lebewesen durch Baden und 6 Atemanhaltungen zu sühnen.

Wer Würmer, Ameisen, Schlangen, Schafe, Wild oder Vögel getötet hat, die ja als Tiere wiedergeborene Wesen sind, soll, im Geiste über Kurukṣetra, Gayā, die Gaṅgā, Prabhāsa und die Puṣkara (alles Wallfahrtsorte!) meditierend, drei Tage baden und im Wasser untertauchen. Dies kommt dem Berühren des Rückens von Kühen und der Verehrung ihres Schweifes gleich (Mbh. XIII, 125, 46 ff.).

Wer Lebewesen tötet, soll zur Sühne soviele Lebewesen derselben Art, als er getötet hat, aus der Gefahr, vernichtet zu werden, befreien. Oder er soll im Wasser untertauchen und dabei dreimal die Aghamarṣaṇahymne beten (Mbh. XII, 152, 29 ff.). Mbh. XII, 35, 34 schreibt dagegen dem Töter des Tiergeschlechtes dreitägiges Fasten mit Verkündung der Tat vor.

Mbh. XII, 165, 72 f. scheint eine Sühne für die Tötung von Vieh zu behandeln, wie aus v. 71 zu erschließen ist. Der Sünder soll einen nach oben gerichteten Schweif umlegen, ein irdenes Gefäß nehmen und so in 7 Häuser betteln gehen, seine Tat verkündend. Das Erhaltene sei seine Nahrung. Die Sühne dauert 12 Tage und ist eine deutliche Nachahmung des 12jährigen *mahāvrata*. In einem bestimmten Falle dauert sie aber ein Jahr.[1])

Die Tötung von Tieren war nur beim Opfer, beim Gastempfang, bei einer Zeremonie für Manen oder Gottheiten und sonst bei vom Veda erlaubten Veranlassungen gestattet (M. V, 39. 41. 44; Vi. LI, 61. 64. 67; vgl. Śāṅkh. Gṛ. II, 16, 1; Va. IV, 7 f.).

Eine etwas weite Definition des Tiertöters geben M. V, 51 und Vi. LI, 74. Als Tiertöter gilt darnach der Einwilliger, Zerleger, Töter, Käufer, Verkäufer, Zubereiter, Darreicher und Verzehrer. Da aber z. B. für das Verzehren von Fleisch andere Sühnen bestimmt werden, so wird man dieser Definition nicht allzu viel Geltung beimessen dürfen.

Hund, Vogel, Elephant, Papagei, Esel, Ziege, Schafbock, Brachvogel. Wenngleich fast 2/3 dieser Fälle sich nur noch im M. und in der Vi. finden und andere in den älteren Texten erwähnte Fälle fehlen, so kann dies eine Besonderheit der Vājasaneyin gewesen und die erstgenannten Fälle eben aus dem ursprünglichen Y.-Text vom M. und der Vi. übernommen worden sein. Vgl. auch Losch a. a. O. S. XLIV. — Meyer, Rechtsschriften, S. 62 nimmt als Ursache der Unterscheidung von Pferd einerseits und Katze usf. andrerseits (indem für diese im M. das Śūdratötungs-P. vorgeschrieben wird, für jene eine mildere Sühne) an, daß es sich bei letzteren um Zaubertiere handelt. Eine Unterscheidung besteht aber nur scheinbar, denn das M. kennt ja auch für die Katze usf. mildere Sühnen. Das „Wergeld" hat es eben auch noch aus den älteren Texten übernommen.

[1]) In welchem Falle, steht oder stand wohl im Mbh., aber die Stelle ist offenbar verderbt und ganz unverständlich; auch die Erklärung des Nīlak. macht sie nicht deutlicher.

17. Verletzung von Pflanzen.

Die Verletzung von Pflanzen[1]) (Bäumen, Sträuchern, Ranken, Lianen und Kräutern nach der Vi.) war durch die allgemeinen *upapātaka*-P. (s. S. 85) zu sühnen (M. XI, 64; Vi. XXXVII, 24. 34). Dagegen schreibt M. XI, 143 und Vi. L, 48 für das Fällen von fruchttragenden Bäumen, für das Abschneiden von Sträuchern, Ranken, Lianen und blühenden Pflanzen Beten von 100 heiligen Versen vor. Dieselbe Sühne bestimmt Y. III, 276 für das Fällen von Bäumen und Abschneiden von Sträuchern, Lianen und Pflanzen überhaupt. Das Fällen von Bäumen zur Verwendung als Brennholz wird noch besonders als *upapātaka* erwähnt (M. XI, 65; Y. III, 240) und war dementsprechend zu sühnen (s. S. 85). Endlich hat man nach M. XI, 145 und Vi. L, 50 für das unrechte Anfassen von Pflanzen, die auf gepflügtem Boden oder im Walde wachsen, nach Y. III, 276 für das unrechte Abschneiden von Pflanzen überhaupt[2]) einen Tag lang eine Art *govrata* auszuführen; der Sühnende soll einer Kuh folgen und nur Milch trinken.

Nach Mbh. XII, 35, 34 soll man für das Fällen von vielen Bäumen 3 Tage fasten, seine Tat verkündend. Ganz merkwürdig ist die Behauptung von Mbh. XIII, 127, 3, daß das Verletzen eines Waldbaumes am Neumondstag, ja selbst nur eines Blattes, der Brahmanentötung gleichkommt. Das Verbrennen eines ganzen Waldes ist hingegen keine Sünde, wenn es um der Kühe willen geschieht (Mbh. XII, 34, 31).

18. Verletzung überhaupt.

Das Verletzen ohne nähere Angabe des Objektes erscheint als *upapātaka* G. XXI, 11, bzw. XV, 18. Zur Sühnung diente Sühnewasser (G. XX, 17), die Lebensweise nach Art des Brahmacārin während eines Jahres (XXII, 34) oder drei Tage lang betriebene höchste Askese (XXIII, 27).

b) Verbotene Speisen und Getränke.

1. Trinken von berauschenden Getränken.

Das Surātrinken wird einem Brahmanen bereits MS. II, 4, 2 und K. XII, 12 verboten. Ähnlich heißt es G. II, 20, daß ein Brahmane geistige Getränke (*madya*) stets meiden soll. Wie es mit den anderen Kasten steht, ist aus diesen Bestimmungen nicht unmittelbar zu ersehen, man kann also wohl schließen, daß Nichtbrahmanen Surā, bzw. geistige Getränke über-

[1]) Vgl. hierzu J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, I, S. 48 A. 1.

[2]) Diese Stilisierung der Y. ist recht unglücklich, denn der Tatbestand kollidiert so mit einem früher erwähnten. Im GP. fehlt übrigens diese Stelle (vgl. Y. ed. Losch VII, 41).

haupt trinken durften. Dazu würde stimmen, daß das G. zumindest die Sühne für absichtlichen Surāgenuß nur für Brahmanen vorschreibt.

Erst M. XI, 94 ff. gibt diesbezüglich eine andere Vorschrift. Nach XI, 94 ist das Trinken von Surā aus Körnern (in XI, 95 als *paiṣṭī* genannt) allen d r e i oberen Kasten verboten. Nach XI, 95 ff. ist das Trinken von Branntwein überhaupt (*gauḍī* — Zuckerrum, *paiṣṭī* — Kornbranntwein, *mādhvī* — Honiglikör) dem Brahmanen verboten. Daraus ergibt sich, daß nach dem M. beim Trinken von *gauḍī* und *mādhvī* nur ein Brahmane zu einem P. verpflichtet war, dem Kṣatriya und Vaiśya jedoch diese Branntweinsorten gestattet waren.

In Vi. XXII, 82 ff. macht die Einschränkung des Spirituosentrinkens weitere Fortschritte. Nicht nur die *paiṣṭī*, sondern auch die *gauḍī* und *mādhvī* sind allen zwiegeborenen Kasten verboten. Hingegen zählt die Vi. 10 andere geistige Getränke auf, die nur dem Brahmanen, nicht aber dem Kṣatriya und Vaiśya verboten waren.[1])

In der älteren Dharmaliteratur finden wir G. XXI, 7 die auf Manu sich berufende Bestimmung, daß das Surātrinken (ohne nähere Modifizierung) unsühnbar sei. Dasselbe setzt Mbh. XII, 35, 43 und 165, 34 fest. Hingegen lehrt M. XI, 147[2]) die Unsühnbarkeit nur des absichtlichen Trinkens

[1]) Es sind dies folgende *madya*-Sorten (die Bedeutungen nach pw.):

1. *mādhūka* — aus *madhūka* (Bassia latifolia),
2. *aikṣava* — aus Zuckerrohr,
3. *ṭāṅka* — aus der Frucht der Feronia elephantum,
4. *kaula* — nicht genau zu bestimmen; nach Jolly aus dem Jujube-Baum,
5. *khārjūra* — aus *kharjūra* (Phoenix sylvestris),
6. *pānasa* — aus der Frucht des Brotfruchtbaums,
7. *mṛdvikārasa* — aus der Weinrebe,
8. *mādhvīka* — nicht genau zu bestimmen. In der Medizin = Weingeist,
9. *maireya* — aus Zucker und anderen Stoffen, auch eine Mischung von Surā und Rum,
10. *nārikelaja* — aus der Kokosnußpalme.

Vgl. auch Jolly, SBE. VII, 95 n.

[2]) Die Interpretation von M. XI, 147 bereitet ziemliche Schwierigkeiten. Die Stelle lautet:

ajñānād vāruṇīṃ pītvā saṃskāreṇaiva śudhyati |
matipūrvam anirdeśyaṃ prāṇāntikam iti sthitiḥ ||

Die erste Hälfte ist klar und lautet übersetzt: „Wer unwissentlich *vāruṇī* getrunken, wird nur durch (neue) Weihe rein". Dagegen kann die zweite Hälfte syntaktisch verschieden zergliedert werden, woraus sich dann ein verschiedener Sinn ergibt. Es sind zwei Erklärungen möglich:

a) Die Worte *„matipūrvam anirdeśyaṃ prāṇāntikam"* stellen zwei asyndetische Nominalsätze vor. Der eine Satz ist *„matipūrvam* (zu ergänzen: *vāruṇīṃ pītvā saṃskāraprāyaścittam*) *anirdeśyam"*; der andere Satz ist *„prāṇāntikam* (zu ergänzen: *prāyaścittaṃ nirdeśyam*)". Der zweite Satz steht dann wegen des negativen Sinnes des ersten zu diesem in adversativem Verhältnis und die Übersetzung lautet: „(Wer) absichtlich (*vāruṇī* getrunken, dem ist das in der Weihe bestehende P.) nicht vorzuschreiben, (sondern) ein tödliches (P.)". So fassen den Śloka Medh. und Nand. auf.

von *vāruṇī*, die wohl mit der Surā identisch war.[1]) Während wir aber bei der Brahmanentötung die Unsühnbarkeit in die vedische Literatur zurückverfolgen konnten, ist dies hier nicht möglich und es dürfte sich somit wohl um eine zeitlich und örtlich (G., M., Mbh.) beschränkte Ansicht handeln, die übrigens nicht einmal in diesen Texten konsequent durchgeführt ist, da sie doch auch P. für Surātrinken kennen.[2])

Das tödliche P. wäre dann eines der in XI, 91 f. bestimmten. Bühler lehnte diese Ansicht in der Anm. zu XI, 147 ab und schlug als Übersetzung vor: „but (the guilt of him who drinks it) intentionally, cannot be expiated, it remains as long as he lives, that is a settled rule", wozu er erklärend bemerkte „the second line teaches that the intentional drinking of Surā can be expiated by death alone" und sich so den Weg zur richtigen Auffassung verbaute. Wenn er sich dabei auf G. XXI, 7 berief, so war das nicht berechtigt, da dort die völlige Unsühnbarkeit gelehrt wird.

b) Die Worte *„matipūrvam anirdeśyaṃ prāṇāntikam"* stellen e i n e n Satz vor. Die Übersetzung würde zunächst lauten: „(Wer) absichtlich (*vāruṇī* getrunken, dem ist) ein tödliches (P.) nicht vorzuschreiben". So fassen den Śloka Gov., Sarvajñ., Kull., Rāgh. und Rāmac. auf. Auch Bühler übersetzt ihn so in der Übersetzung selbst. Aber dann erhebt sich die Frage: Ja, was für eine Sühnung ist eigentlich vorzuschreiben? Dies haben auch die obenerwähnten Kommentatoren herausgefühlt; Sarvajñ. meint geheimnisvoll, ein anderes, in anderen Smṛti erwähntes P. mit neuer Weihe sei vorzuschreiben. Kull. und Rāgh. nennen unter Zitierung des Bhaviṣyapurāṇa den *kṛcchra* nebst *atikṛcchra* mit neuer Weihe als die betreffende Sühne. Gov. dagegen scheint sich diese Frage überhaupt nicht vorgelegt zu haben. Aber das M. selbst läßt uns ganz und gar im Stich. Dann kommt noch die Frage, warum gibt das M. überhaupt diese negative Vorschrift, welchen Zweck hat sie? Warum gibt es nicht eine positive Vorschrift, warum sagt es nicht, w e l c h e s P. vorzuschreiben ist? M. E. gibt es nur eine Antwort auf diese Fragen, nämlich die, daß die Vorschrift wirklich positiv ist. Dann kann aber die sinngemäße Übersetzung nur so lauten: „(Wer aber) absichtlich (*vāruṇī* getrunken, dem ist) nicht (einmal) ein tödliches (P.) anzugeben". Oder, wenn wir bedenken, daß *anirdeśya* G. XXI, 7 und Mbh. XII, 165, 34 geradezu die Bedeutung „unsühnbar" hat (entstanden jedenfalls über *prāyaścittam anirdeśyam* = eine Sühnung ist nicht vorzuschreiben, d. h. die Sünde ist unsühnbar; vgl. auch Mbh. XII, 165, 38, wo *nirdiś* geradezu in der Bedeutung „sühnen" vorkommt) und *prāṇāntikam* dann als Avyāyībhāva auffassen, so ist zu übersetzen: „(Wenn man) absichtlich (*vāruṇī* getrunken, ist dies) unsühnbar bis zum Ende des Lebens". Ich ziehe die Erklärung b) angesichts ihrer größeren Einfachheit und vor allem wegen ihrer Übereinstimmung mit den anderen zitierten Stellen, namentlich wenn die dortige Ausdrucksweise für die hiesige Interpretation ausgenützt wird, der Erklärung a) vor, wenngleich diese syntaktisch auch nicht unmöglich wäre. Wenn Meyer, Rechtsschriften, S. 312 *anirdeśya* auf einen „Schreibfehler" für *anirveśya* zurückführen will, so erscheint dies nach den vorstehenden Ausführungen überflüssig.

[1]) *vāruṇī* ist nach pw. s. v. e) Branntwein von der Palme; nach den Kommentaren ist sie nicht Kornbranntwein, sondern Zuckerrum oder Honiglikör. Bühler, SBE. XXV, 460 hält *vāruṇī* für gleichbedeutend mit *surā*. Dafür spricht B. II, 1, 1, 21, wo die Bestimmung über unabsichtliches Surātrinken in den vorhergehenden Sūtra durch ein vom unabsichtlichen Vāruṇītrinken handelndes Zitat bekräftigt wird, ferner die v. l. zu Y. III, 255 in der Ān.-Ausgabe (*vāruṇī* für *surā*) und Mbh. XII, 165, 47, wo ebenfalls der Ausdruck *vāruṇī* statt des in allen Paralleltexten üblichen *surā* steht.

[2]) Aber auch Alberuni (tld. Sachau II, 162) kennt die Unsühnbarkeit des Weintrinkens für einen Brahmanen.

Zur Reinigung vom Surātrinken werden bereits TĀ. X, 64 (nur in der Āndhra-Rezension) Sesamkörner angerufen. SVB. I, 5, 15 bestimmt für das Surātrinken dieselbe Sühne wie für Brahmanentötung, die wir bereits oben besprochen haben, nämlich eine einjährige Enthaltsamkeitssühne. Ein Unterschied besteht nur darin, daß für den Surātrinker die Rezitation eines anderen Sāman vorgeschrieben wird, nämlich des letzten Sāman zu SV. I, 565.

In der älteren Dharmaliteratur finden sich folgende P. für das Surātrinken:

1. Trinken glühend heißer Surā mit tödlichem Ausgang durch Verbrühen des Körpers (B. II, 1, 1, 18; Ā. I, 9, 25, 3; G. XXIII, 1; Va. XX, 22; M. XI, 91; Y. III, 253; Mbh. XII, 35, 16; 165, 47 f.).

2. Trinken von: a) Kuhharn,
b) Wasser,
c) Milch und Butterschmalz,
d) flüssigem Kuhmist,
e) Milch,
f) Butterschmalz

in glühend heißem Zustand bis zum Tode (a—d M. XI, 92; a, b, e, f, Y. III, 253).

3. Der Surātrinker soll nach Ā. I, 9, 25, 10 nur zu jeder 4. Essenszeit und bloß wenig essen, dreimal täglich baden und die Zeit im Stehen oder Sitzen zubringen. Die Sühne dauert drei Jahre lang. Dagegen soll er nach M. XI, 93 ein Kleid aus Schweifhaar anziehen, sein Haar in Flechten tragen, mit einem Abzeichen versehen sein und nur Körner oder einen Ölkuchen einmal in der Nacht essen, das Ganze aber bloß ein Jahr lang. Vi. LI, 1 mildert die Sühne noch mehr; der Sünder soll ein Jahr lang zwar nur Körner essen, aber über die Menge der Mahlzeiten ist nichts ausgesagt. Er hat weiter alle religiösen Handlungen zu meiden und muß sich nach LI, 4 am Ende der Sühnung einer neuen Weihe unterziehen. Dagegen gibt Y. III, 254 dieselbe Speisevorschrift wie das M. und das P. dauert drei Jahre wie im Ā.[1]) Ebenso dauert diese Sühne nach Mbh. XII, 165, 55 f. drei Jahre, ja auch länger. Dieses geht auch in der Speisevorschrift eher mit dem Ā. zusammen, indem es nur allgemein Nahrungsbeschränkung ohne Angabe der gestatteten Speisen bestimmt; der Sühnende soll keusch sein, auf der Erde liegen und überdies noch einen *agniṣṭut* opfern.

4. Das 12jährige *mahāvrata*, nur Ā. I, 10, 28, 11 ff. und Y. III, 254. Die letztere bestimmt insbesondere das Tragen eines Roßhaarkleides und des Haares in Flechten.

[1]) Die Ān.-Ausg. und die Triv.-Ausg. lesen allerdings anders, wonach die Sühne so wie im M. nur ein Jahr dauert. Im GP. fehlt dieses P.

5. Der *aśvamedha*.

6. Besuchen aller Wallfahrtsplätze auf der Erde (Vi. XXXV, 1. 6).

7. Wenn der Sünder ein Brahmane ist, kann er sich durch Darbringung des *bṛhaspatisava*[1]) reinigen (Mbh. XII, 35, 18).

8. Der Surātrinker soll eine Landschenkung machen, ohne dabei Mißgunst an den Tag zu legen, soll die Sünde nicht mehr wiederholen und sich neu weihen lassen (Mbh. XII, 35, 19).

8a. Mbh. XII, 165, 56 bestimmt für den Surātrinker das Wergeld für die Kṣatriyatötung (1000 Kühe und 1 Stier), aber diese Bestimmung ist wohl nur durch Textverderbnis zustandegekommen (vgl. S. 89, Anm. 2).

Die bisher besprochenen Sühnungen galten, soweit sie in den betreffenden Texten vorkommen, nach dem B., G., Va. und der Y. nur für absichtliches Surātrinken, nach dem Va. sogar nur für wiederholtes Surātrinken, nach dem G. aber nur für einen Brahmanen; denn alle diese Texte nennen eine besondere Sühne für unabsichtliches Surātrinken. Eine solche findet sich auch im M., dagegen ist dort der Geltungsbereich der bisher besprochenen Sühnen nicht ganz klar; einerseits wird nämlich die Bestimmung über unabsichtliches Surā- (bzw. *vāruṇī*-)trinken der Feststellung der Unsühnbarkeit des absichtlichen Vāruṇītrinkens entgegengesetzt, andrerseits beschränkt M. XI, 91 ff. die Anwendung der obigen Sühnen auf Surātrinken, das in geistiger Verwirrung (*moha*) begangen wurde. Auf den letzteren, nicht ganz klaren Ausdruck werden wir später zurückkommen.

9. Für unabsichtliches Surātrinken setzt B. II, 1, 1, 19 ff. einen ein Vierteljahr dauernden *kṛcchra* sowie neuerliches *upanayana*, bei dem aber das Scheren, die Gelübde und Beschränkungen unterbleiben, für Brahmanen, Kṣatriya und Vaiśya fest. G. XXIII, 2 verlangt nur einen 12tägigen *taptakṛcchra* und neue Weihe. Va. XX, 19 ist strenger, es bestimmt Butterschmalzgenuß, einen *kṛcchra* und einen *atikṛcchra* nebst Wiederweihe als Sühne. Hingegen verlangen M. XI, 147 und Y. III, 255 überhaupt nur die neue Weihe.[2]) Auch nach Mbh. XII, 34, 20 war für das Trinken eines berauschenden Getränkes bei Lebensgefahr, ferner für das unwissentliche Trinken und das Trinken im Auftrage eines überaus Dharmakundigen[3]) die neue Weihe vorgeschrieben. M. XI, 152 kennt ebenso wie Va. XX, 18, Vi. LI, 5 und oben B. die Bestimmung, daß das Scheren, die Umgürtung,

[1]) Eine eintägige Feier, durch welche die Purohitawürde erlangt werden soll (pw.). Vgl. Ā. Śr. XXII, 7, 5—16. Macdonell-Keith, Vedic Index II, 72 f.

[2]) Zu Bühlers Annahme (SBE. XXV, 460 n.), daß vor der in M. XI, 147 vorgeschriebenen neuen Weihe die in XI, 93 bestimmte Sühne (Nr. 3) zu vollziehen war, sehe ich überhaupt keine Veranlassung; in XI, 147 steht ebenso wenig wie in der Y. l. c., daß vor der Weihe noch ein P. zu vollziehen wäre. Wenn das B., G. und Va. vor der Weihe ein P. vorschreibt, so sind eben das M. und die Y. milder; aber nicht einmal jene drei Texte bestimmen eine so schwere Sühne, wie es Nr. 3 wäre.

[3]) Nīlak. erklärt *dharmapara* durch *cikitsaka* (Arzt), was nicht zu begründen ist.

das Tragen des Stockes, das Ausgehen auf den Bettel und die Gelübde bei der Wiederweihe unterbleiben.

10. Vollziehung der *aghamarṣaṇa*-Zeremonie 21 Tage lang (B. III, 5, 5 f. ohne Berücksichtigung der Absicht).

11. Trinken des *prasṛtiyāvaka* 7 Tage lang (B. III, 6, 11; Vi. XLVIII, 13).

Weiter finden sich im G., Va., M., der Vi. und Y. folgende *rahasya-prāyaścitta:*

12. und 13. Dieselben Sühnen wie für den Brahmanentöter ad 23 und 24 (G. XXIV, 10 f.).

14. Beten der Hymne Kutsa's ṚV. I, 97, der Vasiṣṭha's ṚV. VII, 80, der Hymne „Mahendra" (Va. und M. v. l. Māhitra) ṚV. X, 185 und der Śuddhavatīverse ṚV. VIII, 84, 7—9 (Va. XXVI, 5; M. XI, 250).

15. Dieselbe Sühne wie für Brahmanentötung ad 25 (M. XI, 258).

16. Dieselbe Sühne wie für Brahmanentötung ad 11,[1]) dazu aber noch das *aghamarṣaṇa* (Vi. LV, 4).

17. Der Surātrinker soll drei Tage fasten, Butterschmalz mit den Kūṣmāṇḍī opfern und dann eine Milchkuh schenken (Y. III, 304 f.).

Im folgenden geben wir wieder eine tabellarische Übersicht über das Vorkommen der einzelnen Sühnen in den verschiedenen Texten (die in den jüngeren Teilen des B. und Va. bestimmten Sühnen sind eingeklammert):

	B.	Ā.	G.	Va.	M.	Vi.	Y.	Mbh. XII, 34; 35	Mbh. XII, 165
Nr.	1	1	1	1	1	—	1	1	1
Nr.	—	—	—	—	2	—	2	—	—
Nr.	—	3	—	—	3	3	3	—	3
Nr.	—	4	—	—	—	—	4	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	5	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	6	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	7	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	8	—
Nr.	9	—	9	9	9	—	9	9	—
Nr.	(10)	—	—	—	—	—	—	—	—
Nr.	(11)	—	—	—	—	11	—	—	—
Nr.	—	—	12	—	—	—	—	—	—
Nr.	—	—	13	—	—	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	(14)	14	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	15	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	16	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	17	—	—

[1]) So nach der Erklärung des Nandap., der ich nichts Besseres entgegenzustellen weiß.

Beim B. ist auffallend, daß es eine besondere Sühne für unabsichtliches Surātrinken (Nr. 9) kennt, die dem Ā. unbekannt ist. Da das B. darin auch mit jüngeren Texten zusammengeht, muß diese Bestimmung entweder nach der Entstehung der Ā.-Schule interpoliert oder im Ā. aus einem unbekannten Grunde unterdrückt worden sein.

Im Ā. treten Milderungstendenzen zutage, indem es die absolut tödliche Sühne 1 mit zwei Enthaltsamkeitssühnen alterniert, während diese im G. und Va. unbekannt sind. Die größere Altertümlichkeit, die darin für das G. und Va. gegenüber dem Ā. etwa erblickt werden kann, findet eine befriedigende Erklärung in den geographischen Unterschieden dieser Texte.

Näher zum Ā. stellt sich, auch in bezug auf Einzelheiten, Mbh. XII, 165. Ebenso erscheint die Y. altertümlicher als das M., indem sie Sühne 4 mit dem Ā. gemeinsam hat; Sühne 2, die nur im M. und der Y. vorkommt, ist in bezug auf Kasuistik ebenfalls im M. reichhaltiger (flüssiger Kuhmist) als in der Y.[1])

Die Vi. läßt wiederum die tödlichen P. (1 und 2) fallen. Statt dessen führt sie 2 andere Sühnen (5 und 6) an, die sich aus der Verallgemeinerung der P. für die *mahāpātaka* ergeben.

Mbh. XII, 34 und 35 enthält außer dem tödlichen P. und der neuen Weihe nur noch zwei sehr milde Sühnen, die wohl wieder auf die schon bei der Brahmanentötung genannte unbekannte Smṛti als Quelle zurückgehen.

Eine sehr eigentümliche Bestimmung findet sich Va. XXI, 15 und Hār. III, 6 (s. S. 3, Anm. 4): Es heißt dort, daß der, dessen Gattin Surā trinkt, mit halbem Körper (aus der Kaste) fällt. Für diesen gebe es aber k e i n e S ü h n e. Eine ganz ungewöhnlich harte Bestimmung für bloßes Nichtverhindern einer Sünde!

Bereits am Eingang dieses Abschnittes hatten wir besondere Bestimmungen über den Bereich der „Prohibition" im G., M. und der Vi. erwähnt. Hierzu gehören noch die folgenden P.-Vorschriften:

Wer ausgekochte Säfte trinkt, worunter mit Har. wohl geistige Getränke außer Surā zu verstehen sind, soll nach Ā. I, 9, 27, 10 auf Gras sitzen und seinen Rücken der Sonnenglut aussetzen. Nach G. XXI, 11, bzw. XV, 16 gehört das Trinken von geistigen Getränken (*madya,* jedenfalls außer Surā) zu den *upapātaka* und war somit durch Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34) zu sühnen. Va. XX, 19 setzt für das absichtliche Trinken von berauschenden Getränken außer Surā Butterschmalzgenuß und darauf einen *kṛcchra* und *atikṛcchra* nebst Wiederweihe fest. Nach M. XI, 149 ist das bloße Berühren, Geben und Annehmen eines berauschenden Getränkes

[1]) Daß dabei das M. so wie die Y. nur 4 Varianten hat, beruht darauf, daß es das Trinken heißer Milch und zerlassener Butter zu einer Sühne zusammenzieht.

(*madirā*) durch dreitägiges Trinken von Kuśagrasabsud zu sühnen. Vi. LI, 2 nennt als Sühne für das Genießen von berauschenden Getränken (außer Surā) ein *cāndrāyaṇa*, wozu nach LI, 4 die neue Weihe tritt. Die Y. nennt III, 227 als *mahāpātaka* nicht bloßes Surātrinken, sondern das Trinken von Spirituosen überhaupt. Aber die in III, 253 ff. festgesetzten Sühnen sind ausdrücklich nur für Surātrinken bestimmt.[1]) Im G., M. und der Vi. dürften die vorgenannten P. entsprechend dem, was oben über die für die einzelnen Kasten geltenden Prohibitionsbestimmungen gesagt ist, nur auf Brahmanen sich bezogen haben. Die Stellung der übrigen Quellen zu dieser Frage ist nicht ganz klar, da sie sich über diesen Punkt ausschweigen.

Der Genuß von Nachahmungen berauschender Getränke galt als *malāvaha* und war nach M. XI, 126 durch dreitägigen ausschließlichen Genuß eines heißen Gerstengerichtes, nach Vi. XLI, 5 durch den *taptakṛcchra* oder den *kṛcchrātikṛcchra* zu sühnen.

2. Genießen von verbotenen Speisen und Getränken.

Die verbotenen Speisen werden in der altindischen Dharmaliteratur mit verschiedenen zusammenfassenden Ausdrücken bezeichnet, die öfter bunt durcheinander gehen und von deren Einzelbedeutung die Inder selbst keine klare Vorstellung gehabt zu haben scheinen, wie bereits früher dargelegt wurde (vgl. S. 36, Anm. 3 und S. 38, Anm. 2).

Wer „Nichtspeise" (*ananna*) gegessen hat oder auch erst zu essen beabsichtigt, der soll bereits nach K. X, 3 und MS. II, 1, 2 einen auf zwölf Schüsselchen gebackenen Opferkuchen dem Agni Vaiśvānara darbringen, also um sich von der Sünde zu reinigen oder gegen sie zu schützen. Nach MS. soll er dabei Blei oder ein schwarzes Kleid als Opferlohn schenken. TS. II, 2, 6, 2, B. Śr. XIII, 9 und Kāty. Śr. XXV, 8, 16 schreiben dieselbe Spende an Agni Vaiśvānara für das Essen der Speise von zwei miteinander Verfeindeten, Kāty. auch eines Ausgestoßenen und M. Śr. V, 1, 5, 27—43 für das Essen von rituell fehlerhafter (*duṣṭa*) Speise oder von Speise einer Person, deren Speise nicht zu genießen ist, vor.[2]) Daraus ergibt sich, daß unter *ananna* im K. und der MS. nicht etwa nur infolge ihrer Art oder Qualität verbotene Speisen, sondern auch Speisen verpönter Leute zu verstehen sind. In der älteren Dharmaliteratur lassen sich diese zwei Gruppen oft nur mit geringerer oder größerer Wahrscheinlichkeit unterscheiden.[3])

[1]) Das GP. bietet keinen anderen Text. Ich weiß leider keine Erklärung beizubringen, warum Y. III, 227 als *mahāpātakin* den *madyapa* anführt und nicht den *surāpa*.

[2]) Vgl. Caland, AZ, S. 10 f. — Nach B. Śr. XVIII, 12 dient auch ein 17strophiger *agniṣṭut* als Sühne für jenen, der die Speise einer Person gegessen hat, deren Speise nicht zu essen ist.

[3]) Dies geht auch aus der oft verschiedenen Interpretation der Kommentare hervor. Zumindest große Wahrscheinlichkeit, daß Speise eines Verpönten gemeint ist, besteht dann, wenn das Verbotene nicht durch bloßes *abhojya, garhita* u. dgl. ausgedrückt ist, sondern durch *abhojyānna, ninditānna* usf. Grammatisch ist zwar auch in diesem Falle, wenn es sich nicht gerade um ein Bahuvrīhi handelt, die Auflösung als Tatpuruṣa nicht zwingend und die als Karmadhāraya ebenso gut möglich, aber gegen die zweite Auflösungsmöglichkeit spricht, besonders bei Sūtrastil, der Umstand, daß *anna* dann eigentlich überflüssig ist. Hingegen kann nicht geleugnet werden, daß in den Fällen, wo bloßes *abhojya* u. dgl. steht, ebenfalls die Speise von Leuten, bei denen nicht gegessen werden darf, gemeint sein kann (vgl. auch S. 36, Anm. 3).

Für das Genießen von ungenießbaren Dingen (*abhojya*) besteht nach Āśv. Gṛ. III, 6, 8 die Sühne im Darbringen zweier Butterschmalzspenden mit Rezitation eines Gebetes an Vaiśvānara. Für dieselbe Sünde sowie für Verzehren von opferunreinen (*amedhya*) Dingen bestimmt SVB. I, 5, 13 als Sühne vollständige Leere des Darmes, indem man wenigstens drei Tage fastet, wobei immer 1000mal das erste Sāman zu SV. I, 350 zu singen ist.

B. II, 1, 2, 36 setzt für den Genuß von opferunreinen Dingen ebenfalls Leere des Darmes fest, die bei ihm erst in 7 Tagen erlangt wird. Das Essen der Speise einer Person, bei welcher dies verboten ist (*anāśyānna*), wird nach B. II, 3, 5, 8 durch Murmeln der Taratsamandīhymne (ṚV. IX, 58) gesühnt. Im jüngeren Teil des B. finden sich weitere P.: Für den Genuß von *abhakṣya, abhojya, anādya* (sämtlich Synonyma für Ungenießbares) und von Untrinkbarem (*apeya*) sind 12 Tage lang je 12 Atemanhaltungen zu machen (B. IV, 1, 6). Dagegen verordnet B. IV, 2, 5 für das Verzehren von *abhojya* sowie von Speisen von Leuten, bei welchen dies verboten ist (*abhojyānna*), sich mit Rezitation der bereits genannten Hymne ṚV. IX, 58 zu waschen. Das Genießen von *anādya,* Untrinkbarem und verbotenen (*pratiṣiddha*) Dingen war nach B. IV, 2, 13 ff. durch Baden mit Rezitation der Abliṅga-Verse (ṚV. X, 9, 1—3) und der Varuṇa-Verse (wohl in TS. IV, 2, 11, vgl. Ā.) zu sühnen oder man sollte drei Tage fasten, täglich dreimal baden und, die *prāṇa* im *ātman* zügelnd, dreimal die Aghamarṣaṇahymne rezitieren. Noch eine Sühne für Genuß von *abhojya* gibt B. IV, 6, 7: Der Sünder soll im *pañcagavya* gekochte Gerstenspeise (*yāvaka*) essen.

Ā. I, 9 26, 7 schreibt für das Verzehren von Uneßbarem (*abhakṣya*), Ungenießbarem (*abhojya*) und Untrinkbarem eine aus dem jüngeren Teil des B. bereits bekannte[1]) Sühne vor: Baden mit Rezitation von ṚV. X, 9, 1—3 oder der Varuṇa-Verse in TS. IV, 2, 11 (nach Haradatta) oder anderer Reinigungsgebete[2]), je nach der Wiederholung der Sünde. Die ebenfalls bereits bekannte Leere des Darmes (nach 7 Tagen zu erlangen wie im B.) bestimmt Ā I, 9, 27, 3 f. für das Genießen von Ungenießbarem (*abhojya*). Dieselbe Sünde kann nach Ā. I, 9, 27, 5 gesühnt werden,

[1]) Daraus folgt aber noch nicht, daß sie im B. älter sein muß; da sie dort im IV. Buch steht, ist sie eher im B. ergänzt worden, vielleicht auf Grund des Ā. Sie kommt aber noch in anderen Texten vor.

[2]) Nach Bühlers Übersetzung TS. II, 5, 12, nach Har. dagegen der Anuvāka TB. I, 4, 8 oder die Śuddhavatīverse (ṚV. VIII, 84, 7—9) oder die Taratsamandīhymne (ṚV. IX, 58).

indem man im Winter oder in der kühlen Jahreszeit während der Morgen- und Abenddämmerung badet, oder man kann sich auch nach Sū. 6 durch den 12tägigen (gewöhnlichen) *kṛcchra* reinigen.

Das G. nennt XXIII, 23 die Leere des Darmes als P. für das Essen von Ungenießbarem (*abhojya*) und Opferunreinem. Sie wird nach 24 f. dadurch erlangt, daß man wenigstens 3 Tage nichts ißt (also wie SVB.) oder 7 Tage lang ausschließlich Abfallobst ißt. Hat man von den in G. XVII, 9—26 aufgezählten verbotenen Speisen (verunreinigte, verdorbene Speisen, Speisen von verschiedenen Leuten, deren Speisen nicht gegessen werden dürfen, und endlich verschiedene verbotene Milchsorten) gegessen, soll man es erbrechen und Butterschmalz essen (G. XXIII, 26). Wer aber Ungenießbares (*abhojya*) zu genießen wünscht, soll (um sich vor der Sünde zu schützen) einfach vorher Erde daraufstreuen (G. XXIV, 3). Natürlich ist dies ein *rahasyaprāyaścitta*. Als weiteres *rahasyaprāyaścitta* führt G. XXV, 7 für das Essen von Uneßbarem (*anādya*) eine bereits bekannte Sühne an: Baden mit Rezitation der Aghmaverse oder der an Varuṇa gerichteten Verse oder anderer Reinigungssprüche.[1])

Das Va. gibt keine allgemeine Sühne für das Verzehren von verbotenen Speisen an.

Im M. wird das Verzehren von ungenießbaren Dingen (*anādya*) dem Surātrinken gleichgestellt (XI, 57). Ist es jedoch unwissentlich geschehen, so sind sie nach XI, 161 (hier der Terminus *abhojya*) zu erbrechen oder man muß sich schnell durch irgendein Reinigungsmittel reinigen.[2]) Auch das Essen von verbotenen (*garhita*) Speisen wird XI, 57 dem Surātrinken gleichgestellt. Solche verbotene Speisen werden in V, 5—18 besprochen und im Anschluß daran auch einige Sühnungen erwähnt, die ebenso wie einige später anzuführende P. aus dem XI. Adhyāya mit jener Gleichstellung mit dem Surātrinken nicht in Einklang zu bringen sind. So schreibt die verdächtige Stelle V, 21[3]) für das unabsichtliche Essen solcher Speisen durch einen Brahmanen die Ausführung von einem *kṛcchra* einmal innerhalb eines Jahres vor, für das absichtliche aber seien die besonders genannten Sühnungen zu vollziehen. XI, 254 nennt als *rahasyaprāyaścitta* für das Essen von verbotenen Speisen dreitägiges Murmeln der (schon aus dem B. bekannten) Hymne ṚV. IX, 58. V, 20 nennt wieder ein anderes P. für das unabsichtliche Essen der verbotenen Speisen außer Pilzen, dem Hausschwein, Knoblauch, dem Dorfhahn, der Zwiebel und Lauch (für welche etwas anderes bestimmt wird), nämlich bloß eintägiges Fasten. Da

[1]) Als an Varuṇa gerichtete Verse gelten hier (bzw. XXIII, 28) die einschlägigen Stellen in TS. III, 4, 11, 6; II, 1, 11, 6; I, 5, 11, 3. Ein anderer Reinigungsspruch soll z. B. TB. I, 4, 8, 1 sein (nach Har.). (Vgl. auch die vorhergehende Anm.)

[2]) *śodhana* erklären Sarvajñ. und Nand. als Abführmittel, Medh., dem diese Ansicht schon vorgelegen hat, lehnt sie ab.

[3]) Vgl. Bühler, SBE. XXV, p. LXVIII.

V, 20 keine besondere Kaste hervorhebt, dürfte der Unterschied gegen V, 21 darin liegen, daß V, 21 sich auf Brahmanen, V, 20 trotz seiner leichteren Sühne auf die übrigen Kasten bezieht. Das Essen von Speisen verpönter Leute (*ninditānna*) wird M. XI, 65 unter den *upapātaka* angeführt und war somit durch ein *govrata* oder *cāndrāyaṇa* zu sühnen (XI, 118). Aber XI, 153 verordnet für das Genießen von Speisen von Leuten, deren Speisen nicht zu essen sind, 7 Tage lang Gerstenabsud zu trinken. Für den *snātaka* bestimmt ferner IV, 222 bei unabsichtlichem Essen solcher Speisen und Überreste (vgl. IV, 205—221) 3 Tage Fasten, bei absichtlichem den *kṛcchra*.

Nach Vi. XXXVII, 7. 34 ist das Verzehren von Speisen solcher Leute, deren Speisen nicht zu genießen sind (*abhojyānna*), sowie von Uneßbarem (*abhakṣya*) ein *upapātaka* und nach 35 durch das *cāndrāyaṇa*, den *parāka* oder ein Kuhopfer zu sühnen.

Y. III, 229 stellt wie das M. das Essen von verbotenen (*niṣiddha*) Dingen dem Surātrinken gleich. Aber Y. I, 175 setzt für das absichtliche Essen von solchen Speisen (vgl. I, 167 ff.) nur dreitägiges Fasten fest!

Ganz vereinzelt ist die Bestimmung des späten Abschnittes Va. XXVII, 10 ff. Wenn sich ein Brahmane im Zweifel befindet, ob eine Sache genießbar oder ungenießbar (*abhojya*) ist, soll er drei Tage lang einen beißenden (*rūkṣa*) Absud der *brahmī-suvarcalā*-Pflanze ohne Ätzendes und Salz und der *śaṅkhapuṣpī*-Pflanze mit Milch trinken. Ferner soll er einen Absud von *palāśa*- und *bilva*-Blättern, Kuśagras, Lotussen und *udumbara*-Früchten trinken.

Man sollte meinen, daß mit diesen Vorschriften die Bestimmungen über die Sühnung des Genusses verbotener Speisen, außer etwa im Va., erschöpft sind. Aber weit gefehlt! Im SVB. ist dies freilich der Fall. Alle übrigen Texte geben aber noch weitere Vorschriften über P. für den Genuß von bestimmten, meist einzeln aufgezählten Nahrungs- und Genußmitteln.

Das Genießen verbotenen Fleisches, insbesondere von Hunden, Menschen, Hähnen, Schweinen, Haustieren und Raubtieren überhaupt war nach Ā. I, 7, 21, 14 f. ein *aśucikara* und nach I, 10, 29, 17 f. gemäß der Regel für *patanīya*, also durch das *mahāvrata* zu sühnen, und zwar in der Dauer von einem Jahr bis zu einem Tag je nach der Wiederholung der Sünde.

G. XXIII, 4 f. setzt für das Verspeisen irgendeines Gliedes eines reißenden Tieres, Kamels und Esels, ferner von Haushähnen und Hausschweinen den *taptakṛcchra* nebst neuer Weihe fest.

Auf ähnlicher Stufe steht die Kasuistik im Mbh. XII, 165, 75 f., welches für das Verzehren des Fleisches eines Hundes, Ebers, Menschen, Hahnes und Esels bloß eine neue Weihe vorschreibt, und Y. I, 176, woselbst als Sühnung für das Essen von Hausschweinen und Haushähnen das *cāndrāyaṇa* genannt ist.

Ausführlicher ist Va. XXIII, 30, das für den Genuß des Fleisches[1]) eines Hundes, Hahnes, Hausschweines, Reihers, Geiers, *bhāsa*-Vogels, einer Turteltaube, eines Menschen, einer Krähe und Eule 7 Tage Fasten, wodurch Leere des Darmes eintritt (vgl. oben), ferner Butterschmalzgenuß sowie die Wiederweihe vorschreibt.

Das M. setzt XI, 157 für das Essen von fleischfressenden Tieren, Schweinen, Kamelen, Hähnen, Menschen, Krähen und Eseln den *taptakṛcchra* fest, steht also in jeder Beziehung dem G. nahe. Für das Verzehren von Hausschweinen und Haushähnen gibt aber noch weitere Sühnen V, 20 an, nämlich den *sāṃtapanakṛcchra* oder das *yaticāndrāyaṇa*. Nach XI, 153 kann der Genuß von verbotenem Fleisch auch durch 7tägiges Trinken von Gerstenabsud gesühnt werden. Neu tritt das Essen von Dörrfleisch und von unbekanntem Fleisch aus dem Schlachthause auf, welches nach XI, 156 durch ein *cāndrāyaṇa* zu sühnen ist.

Viel ausführlicher ist die Kasuistik in der Vi. Es sind zwar zahlreiche hier genannte Fleischsorten auch schon in den älteren Texten als verboten genannt, aber die P.-Lehre macht bei ihnen noch keine Unterscheidung, sie fallen alle unter die allgemeineren Begriffe „verbotenes Fleisch" oder gar „Uneßbares" u. dgl. Erst die Vi. schreibt für zahlreiche Sorten besondere Sühnen vor. Das Essen des Fleisches von Hausschweinen, Haushähnen, Affen und Kühen war durch ein *cāndrāyaṇa* nebst Wiederweihe zu sühnen (LI, 2 ff.), das Genießen des Fleisches von Fünfzehern (außer Hasen, Igeln, *godhā*-Eidechsen, Nashörnern und Schildkröten) durch 7tägiges Fasten (LI, 6), das Verzehren von nicht vorschriftsmäßig geprüftem Fleisch durch 7tägiges Leben von Milch (LI, 20), das Essen des Fleisches von Fischen (außer Wels, *rohita, rājīva, siṃhatuṇḍa, śakula*) sowie von im Wasser entstehenden Tieren durch 3tägiges Fasten (LI, 21 f.), der Genuß des Fleisches von Eseln, Kamelen und Krähen, ferner von unbekanntem Fleisch aus dem Schlachthause und von Dörrfleisch durch ein *cāndrāyaṇa* (LI, 26 f.), das Verzehren des Fleisches von fleischfressendem Wild und Vögeln durch einen *taptakṛcchra* (LI, 28), aber das Verspeisen des Fleisches von Sperlingen, *plava*-Schwimmvögeln, Braminengänsen, Flamingos, Wildhühnern, *sārasa*-Reihern (Ardea Sibirica), *dātyūha*-Kuckucken (Cuculus melanoleucus), Papageien, Predigerkrähen, Kranichen, *baka*-Reihern (Ardea nivea), gemeinen Kuckucken und Bachstelzen durch 3tägiges Fasten (LI, 29), ebenso das Essen von Einhufern sowie von Tieren, die unten und oben Schneidezähne haben (LI, 30); LI, 31 jedoch bestimmt für das Essen des Fleisches aller Vögel (außer Rebhuhn, Haselhuhn, *lābaka*-Wachtel, gemeiner Wachtel und Pfau) bloß Fasten während eines Tages und einer Nacht. Für das Verzehren von

[1]) Diese Interpretation beruht auf einer Konjektur von Bühler und Führer *°kamāṃsādane* für *°kānāṃ sādane*, deren Richtigkeit angesichts der vorgeschriebenen Sühne nicht zu bezweifeln ist.

Insekten hat man nach LI, 32 einen Tag nur *brahmasuvarcalā*-Absud zu trinken, ebenso nach LI, 33 für das Essen des Fleisches von Hunden.

Bisher fanden wir immer nur den Genuß bestimmter Fleischsorten mit einem P. belegt, während der Genuß von Fleisch überhaupt noch nicht als sühnebedürftig angeführt wurde. Eine Sühne für Fleischgenuß überhaupt findet sich in der älteren Dharmaliteratur tatsächlich nicht. Aber M. V, 48 f. und Vi. LI, 71 f. enthalten wenigstens die lex imperfecta, daß Fleisch wegen der *ahiṃsā* zu meiden ist.

Wenn wir zu anderen Lebensmitteln als Fleisch übergehen, fällt zunächst eine Bestimmung des B. auf, das I, 5, 12, 12 f. für das Trinken untrinkbarer Milch außer Kuhmilch einen *kṛcchra*, für das Trinken untrinkbarer Kuhmilch aber 3tägiges Fasten vorschreibt. Da diese Sühnebestimmungen an falscher Stelle eingereiht sind und für untrinkbare Milch nur noch in der Vi. ein besonderes P. genannt ist, während sie sonst unter die allgemeinen Bestimmungen fällt, ist diese Stelle wohl eine spätere Zutat.

Das Essen von Knoblauch, Zwiebel und rotem Lauch (*grñjana*) ist nach Va. XIV, 33 durch den *atikṛcchra*, nach M. V, 20 durch den *sāṃtapanakṛcchra* oder das *yaticāndrāyaṇa*, nach Y. I, 176 durch das gewöhnliche *cāndrāyaṇa*, nach Vi. LI, 2 ff. aber durch das *cāndrāyaṇa* nebst Wiederweihe zu sühnen. Letztere nennt in diesem Zusammenhang auch noch das Genießen von Dingen, die nach den angeführten drei Gemüsearten riechen.

Für das Essen von Pilzen (*kyāku*) bestimmt Va. XIV, 33 wieder den *atikṛcchra*; der Genuß von *chattrāka*-Pilzen wurde nach M. V, 20 durch den *sāṃtapanakṛcchra* oder das *yaticāndrāyaṇa* und nach Y. I, 176 durch das gewöhnliche *cāndrāyaṇa* gesühnt, während M. XI, 156 letztere Sühne für das Verzehren von *kavaka*-Pilzen vorschreibt. Vi. LI, 34 setzt für das Verspeisen beider Pilzsorten den *sāṃtapana* fest.

Va. XIV, 33 bestimmt den *atikṛcchra* auch noch für das Genießen der Früchte von Cordia latifolia (*śleṣmāntaka*), von Baummilch und von rotem Baumharz.

Vi. LI, 36 ff. verfügt für den Genuß von Harz, das durch Einschnitte in einen Baum gewonnen wurde, von Dingen unreiner Herkunft, von rötlicher Baummilch, aller Milchsorten außer Kuh-, Ziegen- und Büffelkuhmilch sowie auch dieser Sorten vor Ablauf von 10 Tagen, wenn das Milchtier Junge geworfen hat, ferner der Milch eines weiblichen Tieres mit fließendem Euter, einer milchenden Kuh, einer Kuh, deren Kalb verendet ist, und einer Kuh, die Unreines genossen hat, Fasten als Sühne.

Bezüglich des Essens von Versauertem und Herbem heißt es M. XI, 154, daß der Verzehrer solange unrein ist, als es nicht „hinabwandert". Dagegen schreibt Vi. LI, 35 und 42 für das Genießen abgestandener Speisen (außer zubereiteter Gerste, Weizen, Milch, mit Fett bestrichener

Speise, saurem Reisschleim und dem *khāṇḍava* genannten Leckerbissen) sowie aller sauren Speisen außer saurer Milch Fasten als Sühne vor.

Bei unabsichtlichem Verzehren von menschlichem Harn und Kot waren nach einem in B. II, 1, 1, 21 zitierten Vers die Angehörigen der drei oberen Kasten zu neuer Weihe verpflichtet. Dieselbe Bestimmung findet sich M. XI, 151. Keine Unterscheidung hinsichtlich der Absicht nimmt Mbh. XII, 165, 75 f. und Ā. I, 7, 21, 16 vor. An ersterer Stelle wird ebenfalls die neue Weihe vorgeschrieben, letzteres rechnet diese Sünde zu den *aśucikara*, die nach I, 10, 29, 17 f. durch die Observanzen des *mahāvrata* in der Dauer von einem Jahr bis zu einem Tag je nach der Wiederholung der Sünde zu sühnen sind. Die jüngere Stelle B. IV, 6, 7 bestimmt zur Sühne des Genusses von menschlichem Samen, Harn und Kot das Essen von im *pañcagavya* gekochter Gerstenspeise. Nach G. XXIII, 3 war dies durch den *taptakṛcchra* nebst neuer Weihe, nach Va. XX, 20 durch Butterschmalzgenuß sowie einen *kṛcchra, atikṛcchra* und neue Weihe zu sühnen. Das M. enthält bezüglich des Genusses von menschlichem Samen, Harn und Kot durch einen *snātaka* noch eine weitere Bestimmung IV, 222; dort wird ein *kṛcchra* als Sühne vorgeschrieben. Hingegen verlangt Y. III, 255 nur neue Weihe, allerdings für das unabsichtliche Essen von Samen, Kot und Harn. Das absichtliche Verzehren erscheint nicht weiter behandelt; aber für einen Brahmanen gibt es ein *rahasyaprāyaścitta*: Trinken von Somawasser, das durch die heilige Silbe *om* geweiht wurde (Y. III, 307). Vi. LI, 2 ff. schreibt für den Genuß von Unrat überhaupt (*mala*) das *cāndrāyaṇa* nebst neuer Weihe vor. Darunter können auch Ausscheidungen von Tieren einbezogen werden, über die sonst noch Mbh. XII, 165, 75 f., M. XI, 155 und Vi. LI, 48 handeln. Nach ersterem ist bei Verzehren von Harn und Kot eines Hundes, Ebers, Hahnes und Esels eine neue Weihe vorzunehmen, während nach dem M. das Genießen von Harn und Kot eines Hausschweines, Esels, Kamels, Schakals, Affen und einer Krähe durch das *cāndrāyaṇa* zu sühnen ist und die Vi. für das Verzehren von Kot und Harn von Fünfzehern überhaupt 7tägiges Trinken des *pañcagavya* bestimmt.

Auch bezüglich des Essens der Speisen bestimmter verpönter Leute finden sich noch besondere Bestimmungen. Nach TĀ. X, 64 (nur in der Āndhra-Rezension) reinigen Sesamkörner vom Verzehren der Speisen eines Diebes und bei einem *navaśrāddha*. Beim *prasṛtiyāvaka* (B. III, 6, 5 und Vi. XLVIII, 21) werden hingegen Gerstenkörner angerufen, um vom Essen der Speise bei einer Genossenschaft, einer Hetäre, von Śūdra, der Speise, die zu einem Totenmahl oder einer Geburt in Beziehung steht, der Speise eines Diebes oder bei einem *navaśrāddha* zu reinigen. Für das Genießen der Speise eines Śūdra soll man hingegen nach B. IV, 1, 5 7 Tage lang je 7 Atemanhaltungen vornehmen. Das Essen bei einem unehelichen Sohn einer verheirateten Frau (*kuṇḍa*) bezeichnet G. XXI, 11,

bzw. XV, 18 als *upapātaka*, es konnte also durch Sühnewasser (XX, 17) oder durch einjähriges Leben nach Art des Brahmacārin (XXII, 34) gesühnt werden. Va. XX, 17 f. bestimmt für das Genießen der Speisen von Cāṇḍāla und Ausgestoßenen einen vierteljährigen *kṛcchra* nebst neuer Weihe. Vi. LI, 7 ff. schreibt das P., 7 Tage nur von Milch zu leben, für das Verzehren der Speisen folgender Herkunft vor: Genossenschaften, Hetären, Diebe, Sänger, Zimmerleute, Ledererzeuger, Wucherer, Geizhälse, zum Somaopfer Geweihte, Kerkermeister, Bescholtene (*abhiśasta*), Eunuchen, mannstolle Frauen, Heuchler, Ärzte, Jäger, grausame oder gewalttätige Leute, Leute, die Überbleibsel essen, kinderlose und gattenlose Frauen, Goldschmiede, Widersacher, Ausgestoßene, Verleumder, Lügner, Leute, die den Dharma verletzt haben, die sich selbst verkaufen, Verkäufer von Flüssigkeiten, Tänzer (*śailūṣa*), Weber, Undankbare, Färber, Schmiede, Niṣāda (nichtarische Stämme), Schauspieler, Rohrarbeiter, Waffenverkäufer, Hundezüchter, Branntweinbrenner, Ölerzeuger, Kleiderwäscher, menstruierende Frauen, Ehemänner, die mit dem Buhlen ihrer Frau zusammenwohnen, Verrückte, Erzürnte, Kranke. In den übrigen Texten werden solche verpönte Leute in anderem Zusammenhang besprochen und in der P.-Lehre nur zusammenfassend genannt. Für das Essen der Speisen von Cāṇḍāla aber hat man nach Vi. LI, 57 drei Tage zu fasten, für das Verzehren von zubereiteten Speisen (dieser)[1]) jedoch einen *parāka* zu vollziehen (LI, 58).

Wenn ein Brahmane mit Śūdra zusammen ißt, soll er sich (in einer nicht weiter ausgeführten Weise) reinigen,[2]) wenn mit Vaiśya, soll er sich drei Tage lang weihen, wenn mit Kṣatriya, soll er in Kleidern baden (Mbh. XIII, 136, 20 ff.).

Wer bei einem Śūdra ißt, der infolge eines Todesfalls oder einer Geburt unrein ist, sowie wer auf Grund eines Auftrages (*niyogāt*) bei einem Fremden, der wegen eines Todesfalls unrein ist, vor Ablauf der 10 Tage, während welcher die Unreinheit andauert, ißt, der soll als Sühne 12 Monate, bzw. 12 Halbmonate nichts essen und dabei das Studium einer Saṃhitā betreiben (also das *anaśnatpārāyaṇa* ausführen) (Va. IV, 31 ff.).

Viel ausführlicher über das Speisen bei unreinen Leuten handelt Vi. XXII, 8 ff., welche Bestimmungen ebenso wie die vorangeführte des Va. eigentlich im P.-Abschnitt stehen sollten. Wer also bei einem Unreinen ißt, wird für ebenso lang unrein wie dieser, dann aber soll er ein P. ausführen, das je nach der Kaste sehr verschieden ist. Es werden folgende Fälle unterschieden:

---

[1]) So nach Jollys Übersetzung.

[2]) Alberuni tld. Sachau II, 163 weiß zu berichten, daß ein Brahmane, der mehrere Tage im Hause eines Śūdra ißt, aus der Kaste ausgestoßen wird und daß es für ihn keine Sühne gibt. Da mit der Unsühnbarkeit schon in der älteren Dharmaliteratur sehr sparsam umgegangen wird, halte ich die letztere Nachricht Alberunis nicht für glaubwürdig.

1. Ein Zwiegeborener ißt bei einem unreinen Angehörigen derselben Kaste: Er soll zu einem Strom gehen, untertauchen, dreimal die Aghamarṣaṇahymne beten, dann emportauchen und 1008mal die Gāyatrī beten.

2. Ein Brahmane ißt bei einem Kṣatriya: Wie ad 1, aber vorher Fasten.

3. Ein Brahmane ißt bei einem Vaiśya: Wie ad 1, aber drei Tage Fasten.

4. Ein Kṣatriya ißt bei einem Brahmanen: Er soll zu einem Strom gehen und 500mal die Gāyatrī beten.

5. Ein Kṣatriya ißt bei einem Vaiśya: Wie ad 2.

6. Ein Vaiśya ißt bei einem Brahmanen: Er soll 108mal[1]) die Gāyatrī beten, sonst wie ad 4.

7. Ein Vaiśya ißt bei einem Kṣatriya: Wie ad 4.

8. Ein Zwiegeborener ißt bei einem Śūdra: er soll einen *prājāpatya-kṛcchra* ausführen.

9. Ein Śūdra ißt bei einem Zwiegeborenen: Er soll baden.

10. Ein Śūdra ißt bei einem Śūdra: Er soll baden und das *pañcagavya* genießen.

Das Wichtigste an diesen Bestimmungen ist, daß der Śūdra hier ganz wie ein Arier behandelt wird, m. E. ein Zeichen jüngerer Zeit. Wir werden hierauf noch zurückkommen.

Einen ähnlichen Tatbestand, aber bei weitem nicht so ausführlich und nicht sehr klar, behandelt auch Mbh. XIII, 136, 15 ff. Wenn ein Brahmane in einem Hause, wo ein Todesfall eingetreten ist, am dritten Tage ißt, soll er zur Sühne 12 Tage 3mal (wohl täglich) untertauchen und darauf einem Brahmanen Opferspeise verabreichen. Im Folgenden aber heißt es, daß er, wenn er innerhalb der 3 Tage dort ißt, 7 (Tage) zu den drei Tageszeiten baden soll. Wer endlich — und dies scheint auch für Nichtbrahmanen zu gelten — innerhalb der 10 Tage nach dem Todesfall dort ißt, dem dient zur Sühne die Sāvitrī oder die *raivatī-iṣṭi*, die Kūṣmāṇḍa oder das *aghamarṣaṇa*.

Wenn ein Brahmane bei einem Śrāddha in der dunklen Monatshälfte speist, soll er einen Tag und eine Nacht fasten, und zwar mit Unterlassung der Abendandacht und des Flüstergebetes (Mbh. XIII, 136, 12 f.). Für das Speisen bei einem *āmaśrāddha* wird als Sühne dreitägiges Leben nur von Milch vorgeschrieben (Vi. LI, 49).

Das Verzehren von Überresten nach Śūdra galt laut Ā. I, 7, 21, 17 als *aśucikara* und war somit durch die Observanzen des *mahāvrata* während eines Jahres bis zu einem Tage, je nach der Wiederholung der Sünde, zu sühnen (I, 10, 29, 17 f.).

[1]) Vgl. I. Scheftelowitz in Studia Indo-Iranica, Leipzig 1931, S. 85 ff.

Va. XIV, 33 schreibt dagegen für diese Sünde den *atikṛcchra* vor. M. XI, 153 setzt für das Verzehren von Überresten nach Frauen und Śūdra 7tägiges Trinken von Gerstenabsud fest. Zum Überfluß bestimmt noch M. XI, 149 für das Trinken von Wasser, das ein Śūdra übriggelassen hat, 3tägiges Trinken von Kuśagrasabsud. Die Kasuistik der Vi. ist wieder viel ausführlicher. Ein Brahmane soll für das Verzehren von Überresten nach Śūdra, Vaiśya, Kṣatriya, bzw. Brahmanen 7, 5, 3, bzw. 1 Tag nur von Milch leben, ein Kṣatriya für das Verzehren von Überresten nach Śūdra, bzw. Vaiśya 5, bzw. 3 Tage, ein Vaiśya für das Verzehren von Überresten nach Śūdra 3 Tage (LI, 50 ff.). Mbh. XIII, 136, 25 verschreibt allgemein für das Essen von Überresten nach anderen Leuten Gallenstein des Rindes, *virajā* (Panicum Dactylon), Gelbwurz oder *maṅgalā*.[1])

Zur Reinigung vom Essen von Dingen, die von Hunden und Schweinen beschmutzt (Vi.: beleckt) oder von Krähen (nur im B.) und von Leuten, an denen Speisereste haften, berührt wurden, werden B. III, 6, 5 und Vi. XLVIII, 20 die Gerstenkörner beim *prasṛtiyāvaka* angerufen. Ähnliche Tatbestände finden wir noch Va. XIV, 33, das für das Verzehren von Dingen, die von Hunden und Krähen beleckt, bzw. bepickt wurden, den *atikṛcchra* vorschreibt, ferner M. XI, 160, das für das Essen von Überresten nach Katzen, Krähen, Maulwürfen, Hunden und Ichneumons und von Dingen, auf die ein Haar oder ein Insekt gefallen ist, Trinken eines Absudes der *brahmasuvarcalā*-Pflanze festsetzt, und in der Vi. mit reichhaltiger Kasuistik. Nach LI, 17 f. hat der, welcher eine Speise gegessen hat, die von einem Bhrūṇatöter angesehen, von einer Menstruierenden berührt, von einem Vogel bepickt, von einem Hunde berührt, von einer Kuh berochen, die absichtlich mit dem Fuß berührt oder die beniest wurde, 7 Tage nur von Milch zu leben. Vi. LI, 46 f. bestimmt für das Verspeisen von Überresten nach Katzen, Krähen, Ichneumons und Maulwürfen ebenfalls den *brahmasuvarcalā*-Absud wie das M., nach Hunden jedoch eintägiges Fasten und hierauf Trinken des *pañcagavya*. Zur Sühnung des Trinkens von Wasser aus einem Brunnen, in dem ein Fünfzeher verendet oder der übermäßig besudelt ist, soll ein Brahmane drei Tage fasten, ein Krieger zwei, ein Vaiśya einen Tag, ein Śūdra eine Nacht. Darauf ist (außer vom Śūdra) das *pañcagavya* zu trinken (LIV, 2 ff.).

Wer Wasser getrunken hat, das über Nacht in einem als Surābehälter dienenden Topf stand, soll 6 Tage von Milch, die mit *śaṅkhapuṣpī*-Blumen gekocht ist, leben (ein Zitat in B. II, 1, 1, 22). Nach M. XI, 148 dauert diese Sühne nur 5 Tage, gilt aber auch für den Fall von Wasser aus einem Topf, in dem vorher andere Spirituosen (*madya*) waren; Vi. LI, 23 f. unterscheidet beide Fälle; im Falle eines Surātopfes dauert die Sühne

[1]) *maṅgalā* ist nach pw. a) eine weiß und blau blühende *dūrvā* (identisch mit *virajā*), b) Gelbwurz, c) eine *karañja*(Pongamia)-Art. Wahrscheinlich ist hier die letztere Bedeutung anzunehmen.

7 Tage, bei einem für Spirituosen anderer Art gebrauchten Topf 5 Tage. Va. XX, 21 behandelt nur das Trinken von Wasser, das in einem für geistige Getränke (*madya*) verwendeten Topf gestanden hat. Die Sühne besteht nach ihm darin, daß man drei Tage bloß Wasser von Lotussen, *udumbara*-Früchten, *bilva*- und *palāśa*-Pflanzen trinkt. Für das unabsichtliche Genießen von Dingen, die mit Surā unmittelbar in Berührung geraten sind, wird M. XI, 151 die neue Weihe vorgeschrieben.

Hat man Speisen gegessen, die nicht mit Ehrerbietung gereicht wurden, soll man 7 Tage nur von Milch leben (Vi. LI, 20).

Einige Sühnen, die das Verzehren der im besonderen für den Brahmacārin verbotenen Speisen betreffen, sollen in einem eigenen Abschnitt über diesen später besprochen werden.

3. Verbotenes Riechen und Sehen.

Das Sehen und Riechen von unreinen Dingen war nach SVB. I, 5, 12 durch Singen von SV. I, 172 zu sühnen. M. XI, 68 und Vi. XXXVIII, 2. 6 reihen das Riechen an geistigen Getränken und an nicht zu Beriechendem überhaupt unter die *jātibhraṃśakara* ein. Geschah es absichtlich, war es durch den *sāṃtapanakṛcchra*, wenn unabsichtlich, durch den *prājāpatya* zu sühnen (M. XI, 125; Vi. XXXVIII, 7).

Für das Riechen des Geruches eines Surātrinkers schreibt G. XXIII, 6 Atemanhaltungen und Butterschmalzgenuß als Sühne vor. Die folgenden Texte beschränken das Subjekt der Sünde auf einen somatrinkenden Brahmanen. M. XI, 150 bestimmt dreimaliges Atemanhalten im Wasser nebst Butterschmalzgenuß; nach Vi. LI, 25 soll der Sünder ins Wasser tauchen, dreimal die Aghamarṣaṇahymne beten und dann Butterschmalz essen. Mbh. XII, 165, 76 f. aber bestimmt eine Art *taptakṛcchra* von 9 Tagen: 3 Tage ist nur heißes Wasser, 3 Tage nur heiße Milch zu trinken und 3 Tage zu fasten.

c) Verletzungen des Eigentums und Besitzes.

1. Diebstahl als *mahāpātaka*.

Als *mahāpātaka* erscheint in der älteren Dharmaliteratur sowohl Diebstahl überhaupt als auch bloß Golddiebstahl oder sogar nur Brahmanengolddiebstahl. Hopkins[1]) hat vermutet, daß sich darin eine dreistufige Entwicklung kundgibt, im Verlaufe welcher der Umfang dieses *mahāpātaka* immer mehr eingeschränkt wurde, und später hat J. J. Meyer[2])

[1]) Mutual Relations of the four Castes according to the Mānavadharmaçāstram, p. 73 f. CHI, p. 241.

[2]) Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, S. 701 f. Rechtsschriften, S. 234 ff.

diese Hypothese wieder neu aufgestellt. Auch Stenzler scheint seinerzeit etwas Ähnliches vorgeschwebt zu haben.[1])

In der älteren Dharmaliteratur und teilweise auch schon in der vedischen Literatur verteilen sich die vorerwähnten 3 Tatbestände folgendermaßen (soweit sie als *mahāpātaka* oder analoge schwere Sünden gelten):

Diebstahl:	Golddiebstahl:	Brahmanengolddiebstahl:
Nirukta VI, 27	—	—
—	Chānd. Up. V, 10, 9	—
—	SVB. I, 5, 16	—
B. II, 1, 1, 16 f.	B. I, 10, 18, 18; III, 5, 5; 6, 11.	—
Ā. I, 7, 21, 8; 9, 25, 4 ff.	—	—
G. XII, 43 ff.; XXI, 1; XXIV, 10.	—	—
Va. XXVII, 19	Va. XXVI, 6	Va I, 20; XX, 41 f.
M. VIII, 314 ff.; IX, 235 ff.; XI, 55	M. XI, 49. 58. 100 ff. 251.	—
Vi. V, 6	Vi. XXXVI, 3; XLV, 5; XLVIII, 22; LII, 1 ff.; LV, 5	Vi. XXXV, 1
Y. III, 227	Y. III, 208 f. 230. 304 f.	Y. III, 257 f.
Mbh. XII, 35, 25 f.	Mbh. XII, 165, 35.	—

Diese Verteilung sieht zunächst nicht sehr ermunternd für die vorerwähnte Hypothese aus. Wenn wir aber bedenken, daß Chānd. Up. l. c. eine — wie früher erwähnt wurde — jüngere Stelle ist, daß das Alter des SVB. in seiner heutigen Gestalt sehr unsicher ist, daß B. I, 10, 18, 18 keine Parallele im Ā. und Parallelen nur in jüngeren Texten aufweist, also ganz gut interpoliert sein kann[2]) und die übrigen B.-Stellen sicher späteren Ursprungs sind, verbleibt für die älteren Texte wirklich nur Diebstahl überhaupt als *mahāpātaka*. Umgekehrt kann es nicht bezweifelt werden, daß Brahmanengolddiebstahl die jüngste Phase der Entwicklung dieses *mahāpātaka* darstellt, schon deshalb, weil ja die Kommentare auf diesem

[1]) On the Hindu Doctrine of Expiation, p. 23. Seine Behauptung, daß der Golddiebstahl in den meisten Dharmaśāstra auf Brahmanengolddiebstahl beschränkt worden sei, ist allerdings sehr ungenau.

[2]) Dafür könnte auch der Ausdruck *brahmahatyā* sprechen, der im B. sonst nur noch zweimal vorkommt (s. oben S. 64) und durch *bhrūṇahatyā* vertreten wird. Das übrige Vorkommen ist außerdem irrelevant, weil es sich dort um eine stehende Phrase handelt (vgl. TS. V, 3, 12, 1 f.; ŚB. XIII, 3, 1, 1 f.; G. XIX, 9; Va. XXII, 6).

Standpunkt stehen und ihn in alle älteren Texte hineininterpretieren. In der älteren Dharmaliteratur selbst findet sich das *mahāpātaka* auf Brahmanengolddiebstahl im Va., der Vi. und Y. beschränkt, aber nirgends durchgehend. Die einzige Stelle in der Y. entfällt, wenn wir das GP. in Betracht ziehen;[1]) auch in der Vi. handelt es sich um eine vereinzelte Stelle, der eine große Zahl anderer Stellen, wo Diebstahl oder Golddiebstahl genannt ist, gegenübersteht, sodaß sie nicht sehr ins Gewicht fällt — sie wird wohl im Laufe der späteren Entwicklung erst ihre heutige Gestalt erhalten haben; es bleibt somit nur das Va. übrig, das allerdings ein Paradoxon zu lösen aufgibt: der jüngere Teil (XXVI, XXVII) spricht vom Golddiebstahl, bzw. Diebstahl, der ältere vom Brahmanengolddiebstahl. Meyer a. a. O. sucht zwar die Stelle XX, 41 zu beseitigen, indem er für *brāhmaṇasuv° brāhmaṇaḥ suv°* konjiziert. Er hat aber I, 20 vergessen, wo diese Konjektur unmöglich ist. Wahrscheinlich ist das Paradoxon mit Hilfe der beim Va. notorischen schlechten Textüberlieferung zu erklären, im Verlaufe welcher der Brahmanengolddiebstahl statt des Golddiebstahls eingeschmuggelt wurde; bei XXVI, 6 und XXVII, 19 war dies jedoch wegen des Śloka nicht möglich und so blieb dort der ältere Golddiebstahl, bzw. Diebstahl erhalten.

Wenn Meyer a. a. O. als letzte Steigerung annimmt, daß der Dieb ein Brahmane sein mußte, so gehört dies bereits in ein anderes Kapitel, nämlich der Gültigkeit der P.-Vorschriften für die einzelnen Kasten.

Für den Diebstahl, bzw. Golddiebstahl, bzw. Brahmanengolddiebstahl nennen die Texte folgende P.:

SVB. I, 5, 16 schreibt für den Golddieb dieselbe Sühnung wie für den Surātrinker und Brahmanentöter vor, also eine einjährige Enthaltsamkeitssühne; in diesem Falle aber soll der Sühnende das Sāman zu SV. I, 528 singen.

Die ältere Dharmaliteratur bestimmt folgende Sühnungen:

1. Der Dieb soll seine Haare auflösen, eine Keule aus *sidhraka*-Holz auf die Schulter nehmen, zum König gehen und ihm sagen: „Erschlage mich hiermit!" Der König soll ihn erschlagen. Oder nach einem gleich folgenden Zitat sagt der Dieb: „Hiermit strafe mich, König, des *kṣatradharma* eingedenk!" Ob der Dieb bestraft oder freigelassen wird, er ist von der Schuld frei, diese fällt jedoch auf den König, wenn er ihn nicht bestraft (B. II, 1, 1, 16 f.).

Ā. I, 9, 25, 4 f. enthält dieselbe Bestimmung, nur sagt es nichts über das Material der Keule. Auch die Worte des Diebes sind nicht angeführt.

Das G. führt diese Sühne nicht unter den P., sondern unter den weltlichen Strafen an (XII, 43 ff.). An Tatsachen bringt es gegenüber dem Ā

[1]) S. Y. ed. Losch VII, 29.

nichts Neues. Aber es fügt unmittelbar an diese Bestimmung an, daß es für den Brahmanen keine körperliche Strafe gebe, befreit ihn also offenbar von dieser Art der Bestrafung des Diebes.

Ein ganz neues Moment führt Va. XX, 41 ein, wodurch dieses P. erst so recht mit den sonstigen tödlichen P. auf eine Stufe gestellt erscheint. Der Brahmanengolddieb soll seine Haare auflösen, zum König eilen und sagen: „Ich bin ein Dieb, wohlan, Ihr sollt mich bestrafen!" Der König soll ihm nun eine Waffe aus *udumbara*-Holz geben und mit dieser soll der Dieb sich töten. Durch den Tod wird er gereinigt.

M. XI, 100 f. scheint in bezug auf die Ausführung eine Mittelstellung zwischen dem Va. und den älteren Texten einzunehmen. Wenigstens nimmt auch nach ihm erst der König die Keule, aber vom Selbstmord ist keine Spur, sondern der König erschlägt selbst den Dieb. Die Auflösung der Haare wird nicht erwähnt; der Golddieb sagt zum König: „Ihr sollt mich bestrafen!" und verkündet seine Tat. Sonderbar ist, daß dieses P. ausdrücklich für einen Brahmanen bestimmt wird.[1]) Es muß höchst unwahrscheinlich erscheinen, daß der König einen Brahmanen, „den Gott der Erde (M. XI, 83), die Gottheit der Götter, die Autorität der Welt" (XI, 85), selbst wenn er Gold gestohlen, hätte überhaupt erschlagen dürfen und daß dies ein Dharmaśāstra wie das des Manu, das es an anderer Stelle (VIII, 381) ausdrücklich verbietet, vorgeschrieben hätte.[2]) Es hilft uns aber nichts, wenn Medh. sagt, daß *vipraḥ* (in XI, 100) alle Kasten bedeutet, weil für die übrigen Kasten außer den Brahmanen kein P. angeführt sei, und wenn Kull. und Rāgh. sich dazu noch auf XI, 44 berufen, wo von der Verpflichtung des Menschen schlechthin zu P. die Rede sei. *vipra* ist nur eine Bezeichnung des Brahmanen und muß daher auch hier diese Bedeutung haben. Wie können aber Brahmanen, zu welchen doch der

[1]) Der Textzusammenhang ist allerdings nicht ganz sicher. Jollys Ausgabe liest in XI, 101b *brāhmaṇas tapasaiva vā*, Mandliks °*tapasaiva tu*. Bei der zweiten Lesart wäre infolge der Gegenüberstellung der beiden P. (nämlich der Selbststellung des Diebes und des in Askese bestehenden P.) klar, daß die Bestimmung des ersteren nur für Brahmanen überhaupt unsinnig ist; dieses könnte sich logisch sogar nur auf Kṣatriya und Vaiśya beziehen. Bei der ersten Lesart wäre dem Sinne nach zu interpretieren, daß das erste P. sich auf alle drei Kasten bezieht, das zweite nur auf Brahmanen. Aber bei dieser Lesart könnte doch auch logisch gerechtfertigt werden, daß sich beide P. nur auf Brahmanen beziehen; dann muß in 101b, wie bereits Hopkins, Mutual Relations, p. 73 ff., vorgeschlagen hat, *brāhmaṇaḥ* appositiv zu *stenaḥ* aufgefaßt und „durch den Schlag wird der brahmanische Dieb rein oder durch Askese" übersetzt werden, so daß der Gegensatz zwischen 100—101a, b/1 und 101b/2 verschwindet.

[2]) Selbst nach dem Kauṭ. Aś. gibt es für Brahmanen keine Todesstrafe. Vgl. O. Stein, Megasthenes und Kauṭilya, S. 281. Vgl. auch B. I, 10, 18, 17 f.; G. XII, 46; Vi. V, 1 ff. — Es ist möglich, daß eben zur logischen Ausschließung des Brahmanen von diesem P. gegen den Wortlaut des Textes (*vipraḥ*) die v. l. *tu* eingeführt wurde.

Verfasser des M. gehört haben dürfte, gegen die eigene Kaste eine solche Vorschrift gegeben haben, die noch dazu allem, was wir sonst von ihrer Rechtsstellung dem König gegenüber wissen, zuwiderläuft? Daß der ursprüngliche Text des M. hier verderbt sei, ist schwer anzunehmen, denn eine solche Verderbung hätte bei der brahmanischen Tradition höchstens zu Gunsten der Brahmanen, nicht gegen sie stattgefunden. Es kommt wohl nur eine Erklärung[1]) in Betracht: Es wird wohl doch nur das erste P. „pro forma" erwähnt sein und die nochmalige betonte Setzung von *brāhmaṇaḥ* den Sinn haben: „als Brahmane, da er ein Brahmane ist." Das rigorosere P. wird in der Praxis durch *tapas* ersetzt worden sein. Nach M. VIII, 314 ff. muß der König den Dieb nicht töten. Schon das freiwillige Sichstellen und Sichanbieten zur Tötung ist das P. 101b würde den Sinn haben: Tötet ihn der König wirklich, dann ist durch die Tötung der Diebstahl gesühnt, aber da er ein Brahmane ist, wird ihn der König wahrscheinlich nicht töten, dann tritt eben die zweite Alternative, das *tapas* ein. Zu dieser Erklärung wäre noch hinzuzufügen, daß der König, wenn anstelle der Tötung durch ihn die Enthaltsamkeitssühne trat, für die Nichtbestrafung wohl nicht mehr die Übertragung der Schuld auf sich zu befürchten hatte, da ja doch ein P. stattfand.

Das M. führt aber die in Rede stehende Sühne noch an anderer Stelle an, und zwar wie das G. unter den weltlichen Strafen (VIII, 314 ff.).[2]) Bemerkenswert ist dabei, daß die Einzelheiten hier eher mit den älteren Texten übereinstimmen. Der Dieb überhaupt (nicht bloß der Golddieb und ohne Beschränkung auf die Brahmanenkaste) soll die Waffe selbst bringen, und zwar eine Keule oder einen Stock aus *khādira*-Holz oder einen an beiden Seiten spitzen Speer[3]) oder einen ehernen Stab. Sein Haar soll aufgelöst sein und er soll sagen: „Solches habe ich vollbracht, bestrafe mich".

Auch nach Vi. LII, 1 f. bringt der Golddieb die Keule dem König und verkündet seine Tat. Nähere Einzelheiten sind nicht angeführt. Der Sünder wird durch den Schlag oder durch Freilassung rein.

Y. III, 257 stimmt mit der Vi. bezüglich des P. vollständig überein.

Dieses P. ist von besonderer Wichtigkeit deshalb, weil sich an ihm die Entwicklung einer weltlichen Todesstrafe zu einer geistlichen Sühne verfolgen läßt. Wenn Winternitz[4]) den religiösen Charakter dieser Sühnezeremonie betonte, so ist hierzu zu bemerken, daß es sich ursprünglich

[1]) Sie stammt von M. Winternitz.

[2]) Vgl. auch Rāmāyaṇa IV, 18, 32.

[3]) Dies scheint ein Symbol gewesen zu sein: Die eine Spitze richtete sich gegen den Dieb, die andere gegen den König.

[4]) In dem Artikel „Σκυταλισμός" von H. Swoboda, Hermes LIII, 94 ff., u. zw. auf S. 100. Der Artikel behandelt die „Stockprügelei", d. s. Massenhinrichtungen in Argos durch ein Volksgericht, bei welchen den Verurteilten der Kopf mit einer Keule zertrümmert wurde.

schon deshalb kaum um ein eigentliches P. gehandelt haben dürfte, weil das Vollzugsorgan hier der König — und nicht der Priester — in höchsteigener Person war. Der Priester wird bei dieser „Sühnezeremonie" auf der richterlichen Seite nie erwähnt und der religiöse Charakter beschränkt sich auf die dadurch eintretende Befreiung von der „Schuld", bzw. auf deren Übertragung auf den König im Falle der Nichtbestrafung. Auch das Moment des Sich-selbst-stellens kann hierzu gerechnet werden. Bei diesen religiösen Momenten kann es sich aber wohl um Überlebsel aus der Zeit des primitiven Sakralstrafrechts — wo der Verbrecher als vom Tabu ergriffen galt und daher von der Sozietät gemieden und aus ihr schließlich durch Tötung ausgeschieden wurde — handeln.[1]) Die Zeit dieses ausschließlichen Sakralstrafrechts ist aber für die indischen Arier weit in die Vorgeschichte zurückzuverlegen, da das Königsstrafrecht in den Dharmasūtra schon verhältnismäßig hoch entwickelt ist und auch in vedischer Zeit sich bereits nachweisen läßt.[2])

Daß es sich bei unserem P. ursprünglich um eine Königsstrafe handelte, wird weiter dadurch bekräftigt, daß es im G. und M. unter den weltlichen Strafen angeführt wird. Beim letzteren erscheint auch von diesem Gesichtspunkt aus beachtenswert, daß es unter den weltlichen Strafen in einer altertümlicheren Gestalt — auch die 2. Person des Imperativs in der Anrede des Diebes an den König gehört dazu[3]) — als unter den P. erscheint.

Wenn das B. und Ā. die Selbststellung des Diebes nurmehr unter den P. behandeln, so dürfte es sich um eine südindische Sonderentwicklung handeln, die diesmal der nördlichen (G.) voraneilte. Ebenso führen die Vi. und Y. die Selbststellung des Diebes nur unter den P. an. Aber in allen diesen Fällen — ebenso wie M. XI, 100 f. — weicht dieses P. von den übrigen tödlichen Sühnungen, zu welchen es seinem normalen Ausgang nach gehört, wesentlich darin ab, daß es nicht einen unmittelbaren Selbstmord beinhaltet, sondern — eben eine Todesstrafe durch den König. Das Va. ist der einzige Text, der auch damit bricht, nach ihm hat der Dieb Selbstmord zu verüben, der König gibt ihm bloß die Waffe dazu. Wenn wir bedenken, daß gerade an dieser Stelle das Va. Einflüsse jüngerer Überlieferung (Brahmanen golddiebstahl) aufweist, werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir diese Angleichung der Diebstahlssühnung an die übrigen tödlichen P. denselben Einflüssen zuschreiben.

Bei der Vi. ist auffallend, daß die Selbststellung des Diebes das einzige tödliche P. ist, das dieser Text für die *mahāpātaka* beläßt. Auch

[1]) Vgl. Gerland, Entstehung der Strafe, Jena 1925, S. 18 ff. — Übertragung der Schuld auf den König bei Nichtbestrafung findet sich auch sonst im Strafrecht; vgl. Ā. II, 11, 28, 13; Va. XIX, 46.

[2]) Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879, S. 180 ff. Macdonell-Keith, Vedic Index I, 338.

[3]) Hopkins, Mutual Relations, p. 74.

dafür dürfte der besondere Charakter dieser Sühne als eigentliche Königsstrafe entscheidend gewesen sein.

Die Exekution durch den König persönlich, die bei diesem P. (bzw. Strafe) erscheint, mutet, wie bereits Hopkins[1]) bemerkte, sehr archaisch an. "The king has indeed in this description the position of a petty chief of a lawless tribe far different from that which we elsewhere see in the well ordered courts of justice ..." Er hielt unser P. daher für ein Abbild älterer Zustände, das nur durch die Tradition in den Rechtsbüchern erhalten sei. Dagegen meinte Foy S. 32, „daß die betreffende Handlung zu einem symbolischen Akt herabgesunken war, durch den sich ein Dieb noch am ehesten die Freisprechung von Seiten des Königs sichern konnte". Diese Annahme schien Foy „wenigstens für die Dharmasūtren notwendig zu sein, während die späteren Rechtsbücher eher den Eindruck machen, als ob sie althergebrachte Vorschriften traditionsmäßig fortpflanzen könnten".

Daß unser P. zu einem symbolischen Akt herabsank, wird durch Nārada-Pariśiṣṭa 47 wahrscheinlich gemacht,[2]) wonach der König den Dieb nur berühren soll, da er schon durch das Bekenntnis rein wird. Für die ältere Zeit beweist dies allerdings nichts. Ferner verwies Hopkins in diesem Zusammenhange auf das häufige Schwanken im Gebrauch des Kausativs (*ghātayet* und *hanyāt* u. dgl. durcheinander) bei den Bestimmungen über die Strafgewalt des Königs, sodaß auch dort, wo kein Kausativ steht, allenfalls kausative Handlung angenommen werden kann. Dadurch wird zwar die Hauptschwierigkeit beseitigt, aber es ergibt sich gleich eine neue: wenn nämlich bei unserem P. die Tradition, daß der König persönlich die Strafe vollzieht — als primitive Vorstufe ist dies ja durchaus annehmbar — zur Zeit der älteren Dharmaliteratur bereits verlorengegangen war, wieso taucht sie in der jüngeren Dharmaliteratur, wo der König den Dieb nicht mehr tötet, wieder auf? Denn daß er den Dieb durch einen anderen hätte berühren lassen, ist nicht anzunehmen. Die beste Erklärung bleibt daher vorläufig noch immer die von Hopkins zuerst gegebene, also daß dieses ganze P. in der älteren Dharmaliteratur nurmehr „auf dem Papiere" stand und keine praktische Bedeutung hatte,[3]) wie es schon oben in bezug auf M. XI, 100 f. aus anderen Gründen vermutet worden war. Die Verwandlung dieser Sühne in eine symbolische Handlung müßte dann allerdings auch nur „am grünen Tisch" erfolgt sein.

Eines ist allerdings auffallend: Die vedische Literatur, die bisweilen den Diebstahl erwähnt,[4]) weiß nichts von der Selbststellung des Diebes

[1]) a. a. O. p. 72 ff. Jolly, RS, S. 124 f.
[2]) Vgl. Hopkins, JAOS. 44, 1924, 243 ff.
[3]) So auch Meyer, Rechtsschriften, S. 281 f.
[4]) Vgl. Zimmer a. a. O.

vor dem König und seiner Tötung durch diesen zu berichten. Aber es ist möglich, daß dies auf einem Mangel unserer Quellen beruht und Schlüsse ex silentio wären daher gewagt.

2. Der Dieb soll ins Feuer treten (Ā. I, 9, 25, 6). Nach Va. XX, 42 soll er sich mit geschorenem Haar[1]) und mit Butterschmalz gesalbt in einem Kuhmistfeuer von den Füßen an verbrennen lassen.

3. Freiwilliger Hungertod (Ā. I, 9, 25, 7).

4. Das P. für Surātrinken, welches, wie wir oben gesehen haben, ebenfalls ein tödliches sein konnte (Y. III, 258; in Betracht kommen die Sühnen für Surātrinken Nr. 1 bis 4; Nr. 4 ist dabei mit der folgenden Sühne identisch, Nr. 3 mit der nächstfolgenden).[2])

5. Der Dieb soll zur Sühnung scharfe Askese in Anwendung bringen (Ā. I, 9, 25, 6). Darunter scheint das 12jährige *mahāvrata* gemeint zu sein, welches nach I, 10, 28, 11 ff. auch für den Dieb gilt; denn ebenso bestimmt M. XI, 101 f. als in Askese bestehende Sühne für den Golddieb, allerdings nur für einen solchen brahmanischer Herkunft, das für den Brahmanentöter bestimmte 12jährige P., wobei sich der Sühnende in diesem Falle in Bast kleiden soll. Dieselbe Sühne findet sich noch Vi. LII, 3 und implicite Y. III, 258 (vgl. oben Sühne Nr. 4).

6. Dieselbe Sühne wie für den Surātrinker ad 3 [Ā. I, 9, 25, 10 und implicite Y. III, 258 (vgl. oben Sühne Nr. 4)].

7. Ein einjähriger *kṛcchra* (Ā. I, 9, 25, 8). Eine einjährige Sühne ohne weitere Angaben bestimmt auch Mbh. XII, 35, 25 für Diebstahl.

8. Der *aśvamedha*.

9. Besuchen aller Wallfahrtsplätze auf der Erde (Vi. XXXV, 1. 6).

10. Der Brahmanengolddieb kann nach Y. III, 258 sich auch dadurch entsühnen, daß er soviel Gold hinschenkt, als er selbst wiegt oder als einen Brahmanen zufriedenstellt (vgl. S. 50, Anm. 1).

11. Ausführung des *aghamarṣaṇa* 21 Tage lang (B. III, 5, 5 f.).

12. Trinken des *prasṛtiyāvaka* 7 Tage lang (B. III, 6, 11; Vi. XLVIII, 13; vgl. B. III, 6, 5 und Vi. XLVIII, 22).

Ferner finden sich im G., Va., M., der Vi. und Y. die folgenden *rahasyaprāyaścitta:*

13. Dieselbe Sühne wie für den Brahmanentöter ad 23 (G. XXIV, 10).

14. Dieselbe Sühne wie für den Brahmanentöter ad 24, d. h. 1000fache Rezitation der Sāvitrī (G. XXIV, 11). Nach Vi. LV, 5 soll sie dagegen 10.000 (oder 1.010?)mal gebetet werden.

15. Einmaliges Beten von ṚV. I, 164 und des Śivasaṃkalpa (VS. XXXIV, 1 ff.) (Va. XXVI, 6; M. XI, 251).

[1]) *niṣkālaka*, nicht, wie Meyer, Rechtsschriften, S. 234 liest, °*kālika*.
[2]) Das GP. (s. Y. ed. Losch VII, 30) enthält dieses P. nicht. Hier ist angesichts der Parallelstellen in den übrigen Texten eine Interpolation aus dem Ā. nicht ausgeschlossen.

16. Dasselbe P. wie für Brahmanentötung ad 25 (M. XI, 258).
17. Der Golddieb soll im Wasser stehend das Rudragebet (TS. IV, 5, 1—11) beten und dann eine Milchkuh schenken (Y. III, 304 f.).

Wie bei den bisher besprochenen *mahāpātaka* stellen wir auch hier zur Verdeutlichung der Verteilung dieser 17 Sühnungen auf die einzelnen Texte eine diesbezügliche Tabelle zusammen (die in den jüngeren Teilen des B. und Va. bestimmten Sühnen sind eingeklammert):

	B.	Ā.	G.	Va.	M.	Vi.	Y.	Mbh. XII, 35	Mbh. XII, 165
Nr.	1	1	1	1	1	1	1	—	—
Nr.	—	2	—	2	—	—	—	—	—
Nr.	—	3	—	—	—	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	4	—	—
Nr.	—	5	—	—	5	5	5	—	—
Nr.	—	6	—	—	—	—	6	—	—
Nr.	—	7	—	—	—	—	—	7 ?	—
Nr.	—	—	—	—	—	8	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	9	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	10	—	—
Nr.	(11)	—	—	—	—	—	—	—	—
Nr.	(12)	—	—	—	—	12	—	—	—
Nr.	—	—	13	—	—	—	—	—	—
Nr.	—	—	14	—	—	14	—	—	—
Nr.	—	—	—	(15)	15	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	16	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	17	—	—

In dieser Tabelle fällt das Ā. durch seine reichen Alternativen auf, von welchen das B. noch nichts weiß.

Da das G. die Sühne Nr. 1 unter den weltlichen Strafen anführt, Nr. 13 u. 14 aber *rahasyaprāyaścitta* sind, fehlt ihm überhaupt ein ordentliches P. für Diebstahl als *mahāpātaka*. Dies ist freilich sehr sonderbar, geht aber Hand in Hand mit einer überhaupt sehr schwachen Behandlung des Diebstahls. Da das G. noch Diebstahl überhaupt als schwere Sünde ansieht, erscheint der Schluß zwingend, daß das G. entweder im Text einen Defekt aufweist oder aber für Diebstahl nur die weltliche Strafe gelten läßt. Im letzteren Falle müßte, da der Diebstahl nicht als unsühnbar erklärt wird, die weltliche Strafe auch als P. anerkannt worden sein. Dafür spricht die Terminologie in XII, 44 (der

Dieb wird gereinigt). Wenn wir nun noch bedenken, daß die weltliche Strafe eben mit dem P. (in anderen Texten) Nr. 1 identisch war, erscheint die obige zweite Schlußfolgerung als sicher.

Beim Va. ist auffallend, daß es die Sühne Nr. 2 mit dem Ā. gemeinsam hat, wenn auch mit abweichenden Einzelheiten, und zwar nur mit dem Ā.; denn angesichts der großen geographischen Entfernung erscheint ein Entlehnungsverhältnis zunächst wenig wahrscheinlich. Wir müssen aber in Betracht ziehen, daß gerade die vorhergehende Stelle des Va. eine jüngere Hand an der Arbeit zeigt. Diese kann aber ganz gut bereits das Ā. als Quelle benützt haben, falls nicht noch Zwischenglieder in anderen verlorenen Texten für uns unsichtbar sind.

Das M. zeichnet sich diesmal durch keine allzu große Zahl von Sühnungen aus. Da es die beiden P. für nichtgeheime Sünden, die es anführt, in ihrer Geltung auf Brahmanen beschränkt, unterlagen die übrigen Kasten, wie wir es bereits beim G. für alle Kasten annehmen mußten, nur der weltlichen Strafe, die aber auch hier mit dem ersten P. identisch war und als sündenbefreiend galt (VIII, 316). Ja, das M. verkündet sogar ausdrücklich die Anerkennung aller weltlichen Strafen als gleichzeitiges P.: nach VIII, 318 war die weltliche Strafe für das Jenseits gleichwertig dem P. Diese Bestimmung folgt kaum ohne Grund unmittelbar auf den Fall, auf den sie vor allem Anwendung finden mußte.

Die Vi. bietet diesmal mehr Sühnen als das M., indem sie vor allem die beiden allgemeinen *mahāpātaka*-P. (Nr. 8 und 9) hinzufügt.

Die Y. zeigt ebenfalls Reichhaltigkeit an Sühnungen und bietet dabei wenig Vergleichsmöglichkeiten. Für diese kommt nur Nr. 6 in Betracht, mit der sie sich zum Ā. gesellt, die aber von dort auch interpoliert sein könnte.

Mbh. XII, 35 bietet nur eine, dazu noch sehr unbestimmte Sühne und Mbh. XII, 165 läßt uns diesmal ganz im Stich. Vielleicht hängt dies damit zusammen, daß Mbh. XII, 35, 43 die *mahāpātaka* überhaupt, also auch Diebstahl, für unsühnbar erklärt. Bei den übrigen *mahāpātaka* war allerdings eine solche Übereinstimmung gar nicht zu verzeichnen.

2. Diebstahl bei einem Brahmanen und anderen qualifizierten Personen.

Wer die Habe eines Brahmanen stiehlt, soll nach SVB. I, 6, 1 einen Monat im Wasser verweilen, bloß zu jeder vierten Essenszeit essend. Bei Tag soll er sich außerhalb des Dorfes aufhalten (bei Nacht also wohl nicht und daher auch kaum im Wasser). Am Ende des P. soll er SV. I, 75 singen. Wer aber einem Brahmanen eine Schuld samt den aufgelaufenen Zinsen (!) nimmt (d. h. nach Sāyaṇa sie ihm nicht zurückzahlt), soll drei *kṛcchra* ausführen und das letzte Sāman zu SV. I, 321 singen (SVB. I, 6, 8).

In der älteren Dharmaliteratur wird für den Diebstahl von Brahmanenhabe nur im B. und M. ein P. genannt. Beim ersteren ist dies Mangel an Folgerichtigkeit, da es Diebstahl überhaupt bereits vorher als schwere Sünde anführt und mit der entsprechenden Sühne belegt. Das P. besteht nach B. II, 1, 2, 3 und 10 darin, daß der Sünder drei Jahre lang nur zu jeder vierten Essenszeit und wenig ißt, zu den drei Tageszeiten badet und seine Zeit sonst im Stehen oder Sitzen zubringt. M. XI, 163 hingegen bestimmt für den Brahmanen, der vorsätzlich Getreide, Speisen und Geld im Hause eines Angehörigen seiner Kaste gestohlen hat, einen einjährigen *kṛcchra*.[1])

Wer die Habe eines Blinden, an den Füßen Lahmen oder Idioten stiehlt, gilt als dem Brahmanentöter gleich (Mbh. XIII, 24, 11).

3. „Diebstahl" eines Depositums.

B. II, 1, 2, 3 und 10 schreibt hierfür dieselbe dreijährige Sühnung wie oben für das Stehlen von Brahmanenhabe vor. Nach M. XI, 58 ist diese Sünde dem Golddiebstahl gleich, aber M. XI, 89 bestimmt dafür das P. für Brahmanentötung (vgl. S. 90, Anm. 1). Vi. XXXVI, 3 setzt die Unterschlagung des Depositums eines Brahmanen dem Golddiebstahl gleich, als P. dienen der *aśvamedha*, das Besuchen von Wallfahrtsorten (XXXVI, 8) oder das 12jährige *mahāvrata* (LII, 4). Y. III, 230 bestimmt implicite dieselben Sühnungen wie für Golddiebstahl.

4. „Diebstahl" von Immobilien.

Das Wegnehmen von Grund und Boden war nach M. XI, 58 und Y. III, 230 ebenfalls dem Golddiebstahl gleich, nach Vi. XXXVI, 3 hingegen nur das Wegnehmen von Land eines Brahmanen. Während die Y. keine weitere Bestimmung über P. enthält und Vi. XXXVI, 8 folgerichtig den *aśvamedha* oder das Besuchen von Wallfahrtsorten vorschreibt, setzt M. XI, 164 für den „Diebstahl" von Feldern und Häusern das *cāndrāyaṇa* fest, ebenso Vi. LII, 6 für das Wegnehmen von Brunnen, Feldern und Teichen.[2])

5. Menschenraub.

Menschenraub war nach M. XI, 58 dem Golddiebstahl gleichgestellt, aber XI, 164 bestimmt sowohl für Menschen- als auch Frauenraub das

[1]) Die Parallelstelle Vi. LII, 5 bestimmt diese Sühnung für Diebstahl von Getreide und Habe überhaupt und wird daher in anderem Zusammenhang besprochen werden. Mbh. XII, 165, 35 führt den Diebstahl von Brahmanenhabe als *pātaka* an, gibt aber kein P. hierfür an.

[2]) M. XI, 164 führt in diesem Zusammenhange nur das Stehlen von Wasser aus Brunnen und Teichen an.

cāndrāyaṇa. Nach Y. III, 230 steht Menschen- und Frauenraub dem Golddiebstahl gleich, während Vi. LII, 6 für beide Tatbestände wieder nur das *cāndrāyaṇa* als P. vorschreibt. Mbh. XII, 35, 25 setzt für den Raub der Frau eines anderen ein einjähriges P. ohne nähere Bestimmungen fest.

6. Diebstahl von Tieren.

Der Diebstahl von Vieh galt bereits im Veda als ein Hauptverbrechen,[1]) wie es bei der Bedeutung der Viehzucht, namentlich der Kühe für das Wirtschaftsleben der vedischen Inder nicht anders erwartet werden kann. Es nimmt daher nicht wunder, wenn TĀ. X, 64 (in der Āndhrarezension) der Rinderdiebstahl jene Stelle einnimmt, die später der Golddiebstahl innehat. Zur Reinigung von dieser Sünde dienen daselbst Sesamkörner.

In der älteren Dharmaliteratur sind entsprechend dem Umstand, daß anfangs Diebstahl überhaupt als *mahāpātaka* galt, die besonderen Tatbestände des Viehdiebstahls in den älteren Texten nicht angeführt. Später wird Pferdediebstahl dem Golddiebstahl für gleich erachtet (M. XI, 58; Y. III, 230), nach Y. l. c. auch das Stehlen von Milchkühen, sonstiger Viehdiebstahl aber war als *upapātaka* (M. XI, 67; Y. III, 237) zu sühnen (s. S. 85). Für Diebstahl von Einhufern und Zweihufern schreibt aber M. XI, 169 wieder eine andere Sühnung vor, nämlich dreitägiges Leben nur von Milch,[2]) während Vi. LII, 12 hierfür dreitägiges Fasten bestimmt. Dreitägiges Leben nur von Milch setzt M. l. c. auch für das Stehlen von Vögeln fest, während nach Vi. LII, 13 hierfür nur einen Tag zu fasten ist.

7. Diebstahl von Mineralien.

Diebstahl von Silber, Diamanten und Edelsteinen setzt M. XI, 58 dem Golddiebstahl gleich, während Y. III, 230 in diesem Zusammenhang nur Juwelendiebstahl erwähnt. Hingegen galt Diebstahl von unedlen Metallen als bloßes *upapātaka* (M. XI, 67; Y. III, 237; vgl. S. 39, Anm. 4) und war dementsprechend zu sühnen (s. S. 85). Im Widerspruch zu all diesen Bestimmungen setzt M. XI, 168 für das Stehlen von Silber, Edelsteinen, Kupfer, Eisen und Messing sowie von Perlen und Korallen 12tägiges Leben nur von Körnern fest und diese Bestimmung findet sich genau Vi. LII, 10 wieder.

[1]) Hopkins, CHI, p. 282.

[2]) Rāgh. erklärt *payaḥ* hier mit *udaka*; *payaḥ* kann allerdings auch Wasser bedeuten, aber diese Erklärung Rāgh.'s ist unter den vielen Stellen des M. über ähnliche P. ganz vereinzelt und daher schwerlich richtig, wenn auch das P. dadurch härter erschiene als sonst.

8. Diebstahl sonstiger Dinge.

Das Stehlen von Getreide war nach M. XI, 67 und Y. III, 237 bloß ein *upapātaka* und dementsprechend zu sühnen, während Vi. LII, 5 diese Sünde sowie Diebstahl von Geld mit dem einjährigen *kṛcchra* belegt. (Das M. bestimmt diese schwere Sühne nur bei bestimmten Umständen, vgl. oben S. 130.) Diebstahl von Wasser aus Brunnen und Teichen konnte nach M. XI, 164 mittels des *cāndrāyaṇa* gesühnt werden (vgl. S. 130, Anm. 2). Stehlen von Früchten und Blumen war nach M. XI, 71 ein *malāvaha* und nach XI, 126 durch 3tägigen ausschließlichen Genuß eines heißen Gerstengerichtes zu sühnen. Dem widerspricht XI, 166, wo für diese Sünden das *pañcagavya* vorgeschrieben ist, und Vi. LII, 8 stimmt mit letzterer Stelle überein. Das *pañcagavya* entsühnt nach M. XI, 166 und Vi. LII, 8 ferner auch den, der Speisen (*bhakṣya* und *bhojya*), Betten, Sitze und Wurzeln stiehlt, nach dem M. ferner noch den Dieb von Fuhrwerken, während die Vi. statt dessen den Dieb von Getränken nennt.[1]) Diebstahl von Brennholz war nach M. XI, 71 ein *malāvaha* und durch 3tägigen Genuß eines heißen Gerstengerichtes zu sühnen (XI, 126). Aber M. XI, 167 bestimmt ebenso wie Vi. LII, 9 für den Diebstahl von Holz eine andere Sühnung, nämlich dreitägiges Fasten. Letzteres P. beseitigt nach M. und Vi. l. c. auch noch die Sünde des Stehlens von Gras, Bäumen, Dörrspeisen, Melasse, Kleidern, Leder und Fleisch. Für Diebstahl von Steinen nennt M. XI, 168 12tägiges Leben von Körnern als P. Der Dieb von Baumwolle, Seide, Wolle (u. dgl. in der Vi.) sollte drei Tage nur von Milch leben (M. XI, 169; Vi. LII, 11). Dieselbe Sühnung war nach M. l. c. auch für Diebstahl von Parfumerien, Pflanzen und Seilen bestimmt, während Vi. LII, 13 diese drei Tatbestände sowie das Stehlen von Hülsenfrüchten[2]) durch eintägiges Fasten sühnen läßt. Der Diebstahl von geringwertigen Dingen endlich war nach M. XI, 165 und Vi. LII, 7 durch den *sāṃtapanakṛcchra* zu sühnen; nach M. l. c. hatte der Dieb das Gut wieder auszufolgen.

Von all dieser feinen Kasuistik weiß das SVB. nichts. Es bestimmt einfach (I, 6, 2) für den Diebstahl der Habe eines Nichtbrahmanen den *kṛcchra*, wobei das zweite Sāman zu SV. I, 458 zu singen ist. Wer einem Nichtbrahmanen eine Schuld samt den aufgelaufenen Zinsen nimmt (sie ihm nicht zurückzahlt, wie oben), soll hingegen zu dem *kṛcchra* SV. I, 432 singen (SVB. I, 6, 9). Für das Nehmen von Nichtgeschenktem ist einen Tag zu fasten und das zweite Sāman zu SV. I, 22 zu singen (SVB. I, 7, 3).

Aber auch M. XI, 66, Y. III, 234 und Vi. XXXVII, 8. 34 decken sich gegen etwaige Löcher in ihrer Kasuistik, indem sie den Diebstahl überhaupt für ein *upapātaka* erklären. Es konnten somit in allen sonstigen Fällen Anwendung finden: das *cāndrāyaṇa* (M. XI, 118; Y. III, 265; Vi. XXXVII, 35), das *govrata* (M. l. c.), bzw. das P. für Kuhtötung überhaupt (Y. l. c.), das Kuhopfer (Vi. l. c.), der *parāka* (Y., Vi. l. c.), einmonatiges Leben nur von Milch (Y. l. c.).

[1]) *pāna-yāna*. Eine v. l. der Vi. hat übrigens auch *yāna*.
[2]) *vaidala*, was allerdings auch „Korb" bedeuten kann (pw.).

Der Dieb ist nach G. XXII, 31 f. verpflichtet, die gestohlene Sache aufzugeben oder an den entsprechenden Ort zu senden. Ähnlich verlangt Mbh. XII, 35, 26, daß dem Bestohlenen mit allen möglichen Mitteln gleiches Gut zu geben ist. Doch reicht diese Wiedergutmachung nicht etwa als Sühne aus. Wenn man eine gestohlene Sache auf kluge Weise dem Eigentümer zurückgegeben hat, so muß man dennoch ein P. zur Beseitigung der Schuld (*kalmaṣa*) vollziehen (Vi. LII, 14).

Es gab natürlich Fälle, wo das Wegnehmen von Dingen nicht als Diebstahl galt. So z. B. nach Ā. I, 10, 28, 2 ff. das Nehmen von Samen der Hülsenfrüchte oder des Futters für Zugtiere, falls es nicht im Übermaß geschah. Hārīta soll allerdings auch in diesen Fällen die Erlaubnis des Besitzers verlangt haben. Ähnlich ist nach M. VIII, 339 das Nehmen von Wurzeln und Früchten von Waldbäumen, von Holz zur Feueranlegung und von Gras als Futter für Kühe kein Diebstahl. Nach Mbh. XII, 34, 23 war Diebstahl für den Guru im Notfall gestattet, wenn es nicht oft und freiwillig (d. h. aus eigenem Antrieb des Schülers) geschah. Etwas weit geht aber Mbh. XII, 34, 24, daß es keine Sünde sein soll, wenn man anderswo als bei einem Brahmanen nimmt und wenn man nichts davon genießt.

Hinsichtlich der Texte wäre anzumerken, daß sich gerade beim Diebstahl besonders scharf der Widerspruch zwischen den beiden Abschnitten von M. XI zeigt, die durch den Bruch der Darstellung nach XI, 126 getrennt sind. Dabei ist beachtenswert, daß die Stellen aus dem ersten Abschnitt in der Regel mit der Y. zusammengehen, während die einschlägigen Teile des zweiten Abschnittes (XI, 163 ff.), die sich eben durch die sehr reichhaltige Kasuistik auszeichnen, nur in der Vi. Parallelen finden. Es deutet dies wieder auf die jüngere Entstehungszeit der heutigen Vi., während sich die Y. hierin als altertümlicher denn das M. erweist.

9. Sonstiger unrechter Erwerb.

Ganz dem Standpunkt entsprechend, daß Diebstahl überhaupt ein *patanīya* ist, bestimmt Ā. I, 10, 28, 11 ff. das 12jährige *mahāvrata* als Sühne für den unrechtmäßigen Erwerb von Genüssen; auf diese selbst ist natürlich zu verzichten und das sonst unbelegte Gebet *na vayaṃ cādharmaśca* zu beten. Hingegen setzen M. XI, 194 und Vi. LIV, 28 für den Brahmanen, der Gut durch eine verwerfliche Handlung erwirbt,[1]) ein ver-

[1]) Die Kommentare erklären Erwerben durch eine verwerfliche Handlung als Annahme von einem Schlechten u. dgl. Mir erscheint diese Erklärung zu eng, denn eine verwerfliche Handlung kann z. B. außer Diebstahl auch Mithilfe beim Diebstahl, Betrug u. dgl. sein.

hältnismäßig mildes P. fest: Das Gut ist aufzugeben und der Sünder soll beten und Askese betreiben; die Zeitdauer wird allerdings offengelassen.

10. Anderweitige Schädigung des Eigentums oder Störung des Besitzes.

Wer die Entgegennahme einer Frau, von Speise und Geld bei einem anderen verhindert, soll je ein Jahr (wie ein Brahmacārin leben) (G. XXII, 28).

Brandstiftung ist nach G. XXI, 11, bzw. XV, 18 ein *upapātaka*; zur Sühnung diente Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34). Hingegen betrachtet Mbh. XIII, 24, 12 auch den, der nur in geistiger Verwirrung (*moha*) in eine Einsiedelei, in den Wald, in ein Dorf oder in die Stadt Feuer wirft, als Brahmanentöter.

d) Unerlaubter geschlechtlicher Verkehr.

1. Gurubettschändung.

Zur Reinigung von dieser später als *mahāpātaka* klassifizierten Sünde, welche den geschlechtlichen Verkehr sowohl mit einer Gattin des Vaters als auch des Lehrers umfaßt, werden TĀ. X, 64 (Āndhra-Rezension) Sesamkörner angerufen. Das SVB. bestimmt (I, 6, 3) für den unerlaubten Verkehr mit der Frau eines Guru das P. für Surātrinken, also eine einjährige Enthaltsamkeitssühne, wobei jedoch in diesem Falle SV. I, 529 zu singen ist. In der älteren Dharmaliteratur wird diese Sünde von G. XXI, 7 unter Berufung auf Manu (dessen Dharmaśāstra aber nichts dergleichen enthält) für unsühnbar erklärt, ebenso in Mbh. XII, 35, 43; 165, 34. Aber an diese vereinzelte Bestimmung[1]) halten sich nicht einmal die Texte, die sie anführen, und es wird für diese Sünde in der Regel wie bei den übrigen *mahāpātaka* gleich eine größere Anzahl von Sühnungen vorgeschrieben.

1. Der Gurubettschänder soll sich auf einem erhitzten eisernen Bett niederlegen (B. II, 1, 1, 13; G. XXIII, 8; M. XI, 104; Y. III, 259; Mbh. XII, 35, 20).[2]) Nach M. l. c. soll er gleichzeitig seine Sünde verkünden. Y. l. c. verquickt diese Sühne mit der im folgenden zu besprechenden,

[1]) Freilich berichtet auch Alberuni (tld. Sachau II, 162) von der Unsühnbarkeit der Unzucht, namentlich mit der Frau des Vaters und des Lehrers, für einen Brahmanen.

[2]) Mbh. XII, 35, 20 gebraucht an der Stelle, wo die übrigen Texte „Bett" haben, den eigentümlichen Ausdruck *śilā* „Fels, Stein". Die Übersetzer (Roy, Dutt) nehmen hier *śilā* als „sheet" (Platte). Die Parallelen und die Sachlage zeigen jedenfalls, daß mit der eisernen *śilā* nur etwas ähnliches wie ein eisernes Bett gemeint sein kann.

denn nach ihm soll der Sünder auf dem erhitzten Bett mit einer eisernen Frau zusammenschlafen.

2. Umarmen eines glühenden weiblichen Standbildes[1]) (B. II, 1, 1, 14; Ā. I, 9, 25, 2; G. XXIII, 9; Va. XX, 14; M. XI, 104; Mbh. XII, 165, 49). Nach Ā. I, 10, 28, 15 soll der Gurubettschänder dagegen in ein hohles weibliches Standbild eintreten, zu dessen beiden Seiten ein Feuer angezündet wird, und soll sich darin verbrennen lassen. Hārīta verbot jedoch diese Sühnung als eine tödliche (Ā. I, 10, 28, 16f.). Va. l. c. verlangt, daß der Sünder sich vor der Ausführung des P. die Haare scheren läßt und sich mit Butterschmalz salbt.

3. Der Sünder soll sich die Geschlechtsteile abschneiden, sie in die gefalteten Hände nehmen und nach Südwesten, der der Nirṛti[2]) geweihten Gegend, geradeaus gehen, bis er tot hinfällt (B. II, 1, 1, 15; Ā. I, 9, 25, 1; G. XXIII, 10f.; Va. XX, 13; M. XI, 105; Y. III, 259; Mbh. XII, 165, 50f.). Ā. und Va. l. c. weichen von den übrigen Texten darin ab, daß der Sünder nach Süden gehen soll, was vielleicht eine ungenaue Angabe ist, vielleicht aber auf der geographischen Lage der genannten Schulen beruht, die ein Wandern nach Südwesten nicht wünschenswert erscheinen ließ.[3]) Das Va. läßt die Wanderung auch schon früher beendigt sein; wenn der Sünder nämlich auf ein Hindernis stößt, soll er daselbst stehen bleiben und den Tod abwarten. Eine ähnliche Sühnung finden wir auch Mbh. XII, 35, 20; der Sünder soll sein Glied abschneiden und der Welt entsagen, nach aufwärts blickend.

4. Sich ins Feuer stürzen. Dieses P. bestimmt Vi. XXXIV, 2 nur für den unerlaubten Verkehr mit der eigenen Mutter, was sie als *atipātaka* klassifiziert; diese Sündenklasse ist auch die einzige, für welche die Vi. eigentliche tödliche Sühnungen gelten läßt.

5. Der Gurubettschänder soll für einen Brahmanen sein Leben aufgeben (Mbh. XII, 165, 51).

6. Er soll, nur mit einem Schurz vom Nabel bis zu den Knien bekleidet, dreimal täglich baden, nur Nahrung ohne Milch, Ätzendes und Salz genießen und überhaupt kein Haus betreten. Dies ist lebenslänglich auszuführen (Ā. I, 10, 28, 18 auf Grund des Verbotes der tödlichen P. durch Hārīta).

[1]) Dies die von den Kommentaren in der Regel gegebene Erklärung von *sūrmī*. Nand. zu M. l. c. erklärt es durch *sthūnā* (Säule). Wie die Kommentare auch Amarakośa II, 10, 35; Vaijayantī 137, 43; 291, 50.

[2]) Die Nirṛti ist der personifizierte Untergang und spielt auch bei anderen Reinigungszeremonien eine Rolle. Vgl. Oldenberg, Rel. V. an den auf S. 604 unter Nirṛti angegebenen Stellen; Hillebrandt, RL, S. 174.

[3]) Vielleicht lag im Südwesten die Meeresküste oder wohnten dort nichtarische Stämme. Zu bedenken ist auch, daß im Süden der Wohnsitz des Todesgottes Yama gedacht wird. Vgl. Oldenberg, Rel. V. S. 544.

7. Dieselbe Sühne wie für den Surātrinker ad 3, eine Art dreijähriges *mahāvrata* (Ā. I, 9, 25, 10).

8. Der Gurubettschänder soll einen einjährigen *kṛcchra* ausführen [Hi. I, 6, 23, 27; M. XI, 106; Vi. LIII, 1; Y. III, 260[1])]. Das M. bestimmt noch nähere Einzelheiten: Der Sünder soll das P. in einem menschenleeren Walde ausführen, bärtig, in Baumrinde gekleidet und mit einer bettfußähnlichen Keule versehen, konzentrierten Sinnes. Die Vi. sagt bloß, daß man es, in Baumrinde gekleidet, im Walde nach der Vorschrift für das *mahāvrata* vollziehen soll.

9. Er soll drei Monate lang das *cāndrāyaṇa* ausführen, die Sinne gezügelt, von Opferspeise oder Reismehlbrühe lebend (M. XI, 107). Von diesen näheren Bestimmungen weiß Y. III, 260 nichts, hingegen verlangt sie die Rezitation der Saṃhitā eines Veda.

10. Der *aśvamedha* (Vi. XXXV, 1. 6; Mbh. XII, 165, 52).

11. Das Kuhopfer (*gosava*).

12. Der *agniṣṭoma* (Mbh. XII, 165, 52).

13. Besuchen aller Wallfahrtsplätze auf der Erde (Vi. XXXV, 1. 6).

14. Ausführung der *aghamarṣaṇa*-Zeremonie 21 Tage lang (B. III, 5, 5f.). Hingegen verlangt Va. XXVI, 8 nur Untertauchen im Wasser und dreimaliges Beten der Aghamarṣaṇahymne, allerdings, wenn es sich um eine geheime Sünde handelt.

15. 7tägiges Trinken des *prasṛtiyāvaka* (B. III, 6, 11; Vi. XLVIII, 13).

Als *rahasyaprāyaścitta* werden noch genannt:

16. und 17. Dieselben P. wie für Brahmanentötung ad 23 und 24 (G. XXIV, 10f.).

18. Rezitieren der Haviṣyantīyahymne (ṚV. X, 88), der Hymnen ṚV. X, 126 und X, 119 und des Puruṣasūkta ṚV. X, 90 (Va. XXVI, 7; M. XI, 252).[2])

19. Dasselbe P. wie für Brahmanentötung ad 25 (M. XI, 258).

---

[1]) Die Parallelstellen zeigen, daß *samām*, wie die Ān.- und die Triv.-Ausgabe sowie Losch lesen, die richtige Lesart ist. Die Stenzler'sche und Bomb. Ausgabe lesen *samāḥ*, wozu die Mit. „drei" ergänzt; ein schlechter Versuch, eine schlechte Lesung zu erklären.

[2]) ṚV. X, 119 erschloß Bühler in der M.-Übersetzung sowie ZDMG. 39, 1885, 709 aus dem einen *iti* in *itīti ca*; er faßte dieses *iti* also wie Medh. zu M. l. c. als Pratīka auf. Dagegen hielt Böhtlingk, der bereits ZDMG. 39, 1885, 487 *iti tricam* für *itīti ca* konjiziert hatte, was aber Bühler ablehnte, in ZDMG. 40, 1886, 146 *iti* als Pratīka für unwahrscheinlich; einerseits sei es eine Frage, welcher Spruch eigentlich gemeint sei, da 7 Sprüche so beginnen, andrerseits müßten dann drei *iti* stehen. Ähnlich auch in Ber. ü. d. Verh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl. Bd. 48, 1896, S. 250. Das Va. ed. Führer[2] liest *iti tricam* wie die Konjektur Böhtlingks, offenbar auf Grund des neuen MS. K.

20. 3 Tage Fasten, Beten des Puruṣasūkta und Opfergüsse ins Feuer (Vi. LV, 6).

21. Beten des Puruṣasūkta und Schenken einer Milchkuh (Y. III, 305).

Nach Mbh. XII, 34, 22 ist die Gurubettschändung um des Guru willen gestattet. Als Beispiel wird angeführt, daß Uddālaka Āruṇi den Śvetaketu von einem Schüler zeugen ließ.

Die Verteilung der P. auf die einzelnen Texte gibt sich folgendermaßen kund (die in den jüngeren Teilen des B. und Va. vorkommenden Sühnen sind eingeklammert):

	B.	A. Hi.	G.	Va.	M.	Vi.	Y.	Mbh. XII, 35	Mbh. XII, 165
Nr.	1	—	1	—	1	—	1	1	—
Nr.	2	2	2	2	2	—	2	—	2
Nr.	3	3	3	3	3	—	3	3	3
Nr.	—	—	—	—	—	4	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	5
Nr.	—	6	—	—	—	—	—	—	—
Nr.	—	7	—	—	—	—	—	—	—
Nr.	—	8 (Hi.)	—	—	8	8	8	—	—
Nr.	—	—	—	—	9	—	9	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	10	—	—	10
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	11
Nr.	—	—	—	—	—	—	—	—	12
Nr.	—	—	—	—	—	13	—	—	—
Nr.	(14)	—	—	(14)	—	—	—	—	—
Nr.	(15)	—	—	—	—	15	—	—	—
Nr.	—	—	16	—	—	—	—	—	—
Nr.	—	—	17	—	—	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	(18)	18	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	19	—	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	20	—	—	—
Nr.	—	—	—	—	—	—	21	—	—

Im B. ist das Vorhandensein von Sühne Nr. 1 auffallend, da das Ā. diese nicht vorschreibt. Entweder hat das Ā. sie aus einem unbekannten Grunde fallen lassen oder im B. ist die betr. Bestimmung von späterer Hand hinzugefügt worden, wobei allerdings die ganze Stelle eine Umarbeitung erfahren haben müßte, da sich diese Bestimmung nicht einfach

ausscheiden läßt. Es ist daher die erstgenannte Erklärung wahrscheinlicher.

Das Ā. bietet außer dem bereits besprochenen Fehlen von Sühne Nr. 1 nichts Bemerkenswertes. Es erscheinen zwei neue Sühnen, von welchen eine der neuerlichen Anführung der Gurubettschändung in I, 10, 28, 15ff. zu verdanken ist; an letzterer Stelle wird auch eine in der älteren Dharmaliteratur vereinzelte Variante der Sühne Nr. 2 genannt; da dieses P. bereits früher (I, 9, 25, 2) in seiner normalen Form erwähnt ist, scheint es sich bei der zweiten Stelle um eine spätere Zutat zum Ā. zu handeln. Auch die vorhergehenden Sūtra von I, 10, 28 enthalten Bestimmungen, die entweder an anderen Stellen untergebracht sein sollten oder Wiederholungen sind und daher den Verdacht eines Supplements erwecken. Das Hi. bringt diesmal gegenüber dem Ā. noch eine weitere Sühne, die sich sonst nur im M., in der Vi. und Y. findet, was dem jüngeren Alter des Hi. entspricht.

Das G. erweist sich im Sühnenbestand teilweise als altertümlicher denn das Ā. Hingegen treten neu wieder die *rahasyaprāyaścitta* auf. Auch das Va. bringt in seinem alten Teil nur die in älteren Texten belegten Sühnen. Wenn es Sühne 1 ausläßt, wird dies auf der geographischen Verschiedenheit beruhen. Von den *rahasyaprāyaścitta* im jüngeren Abschnitt entspricht das eine ungefähr einer Sühne im jüngeren Teil des B., das andere findet sich nur im M. wieder, beide bestätigen also die Annahme der späteren Hinzufügung des betr. Abschnittes.

Das M. bietet nichts Besonderes; die Vi. läßt ihrer milderen Tendenz entsprechend die tödlichen Sühnen aus, nur für unerlaubten Verkehr mit der Mutter nennt sie eine solche (Nr. 4), die aber von allen anderen Texten abweicht. Sonst hat sie wenig Gemeinsames mit den anderen Texten; Sühne 8, die sich nur noch im Hi., M. und der Y., und Sühne 15, die sich noch im jüngeren Teil des B. vorfindet, sprechen wieder deutlich für das relativ junge Alter unserer Vi.

Die Y. enthält unter den Bestimmungen über den Gurubettschänder leider nichts, was diesmal auf ihr höheres Alter gegenüber dem M. schließen ließe. Die eigentümliche Verquickung von Sühne 1 und 2 scheint sogar auf eine jüngere Hand hinzuweisen, da das M. darin noch mit den älteren Texten zusammengeht. Auch das GP. bietet keine ältere Fassung (Y. ed. Losch VII, 31).

Mbh. XII, 35 ist arm an Sühnungen. Es kennt nur zwei der tödlichen P., wobei aber Nr. 3 in einer ganz abweichenden Ausführung beschrieben wird. Genau das Gegenteil gilt diesmal von Mbh. XII, 165, das entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit eine größere Anzahl von P. bringt. Dabei geht es im Fehlen von Sühne 1 wieder mit dem Ā. zusammen. Die Quelle der vier Sühnen 5, 10—12 ist unklar. Die Übereinstimmung mit der Vi. bei Nr. 10 darf nicht beirren, da es sich dabei um den *aśvamedha*, also ein allgemeines Sündentilgungsmittel handelt.

2. Sexueller Verkehr mit Verwandten.

Der Verkehr mit der eigenen Tochter wird nur in der Vi. und Y. genannt. In der ersteren (XXXIV, 1) als *atipātaka*, nach dem folgenden Vers durch freiwilligen Feuertod zu sühnen. Nach Y. III, 233 kommt diese Sünde der Gurubettschändung gleich. Die weitere Bestimmung, daß dem betr. Vater das Glied abzuschneiden und er sowie die Tochter zu töten ist, gehört ihrem Charakter nach zu den weltlichen Strafen und muß daher als interpoliert betrachtet werden, zumal sie im Sündenregister auch als P. nichts zu suchen hätte.[1])

Für den Verkehr mit der Schwiegertochter nennt B. II, 2, 4, 11f. nur eine milde *prāyaścitti*, nämlich einen *kṛcchra* plus *atikṛcchra* und ein *cāndrāyaṇa*. Nach G. XXIII, 12 ist diese Sünde hingegen wie Gurubettschändung zu sühnen. Aber das G. kannte auch eine mildere Ansicht: Nach „Einigen" war das P. des Schülers, der sein Keuschheitsgelübde gebrochen hat (über diesen siehe später), auszuführen (XXIII, 13). Va. XX, 15, M. XI, 59 und 171 sowie Y. III, 231 und noch einmal 232 kennen nur noch die strenge Bestimmung, daß der Verkehr mit der Schwiegertochter so wie Gurubettschändung zu sühnen ist. Vi. XXXIV, 1f. rechnet diese Sünde sogar zu den *atipātaka* und läßt sie durch freiwilligen Feuertod sühnen.

Der Verkehr mit der Schwester wird von B. II, 2, 4, 11f., G. XXIII, 12f. und Y. III, 232 ebenso behandelt wie die vorgenannte Sünde. Vi. XXXVI, 5 setzt diese Sünde wie das G. und die Y. der Gurubettschändung gleich.

Einige Dharmaśāstra geben noch weitere Einzelbestimmungen über den sexuellen Verkehr mit den verschiedensten Verwandten, ohne dabei miteinander allzusehr übereinzustimmen. Für den Verkehr mit einer Schwester des Mutterbruders (= der Mutter!) und des Vaters (d. h. also mit einer mütterlichen und väterlichen Tante) sowie mit einer Frau des Mutterbruders nennt B. II, 2, 4, 11f. einen *kṛcchra, atikṛcchra* und ein *cāndrāyaṇa* als Sühne. Dagegen sind diese Sünden nach Vi. XXXVI, 4f. und Y. III, 232 so wie Gurubettschändung zu sühnen. B. l. c. schreibt seine obenerwähnte *prāyaścitti* auch noch für den Verkehr mit der Schwestertochter vor. M. XI, 172 bestimmt für den Verkehr mit einer Tochter der Schwester des Vaters, einer Tochter der Schwester der Mutter und einer Tochter des Mutterbruders[2]) ein bloßes *cāndrāyaṇa* als Sühne. Der Gurubettschändung setzt Vi. XXXVI, 4 den Verkehr mit einer Gattin des Großvaters, des väterlichen Onkels und des Schwiegervaters gleich, Y. III, 232 den Verkehr mit einer Mitfrau der Mutter.

[1]) Das GP. (Y. ed. Losch VII, 12) bietet keine Abweichung zum Besseren.

[2]) Wenn man die v. l. *tanayām* für *āptasya* akzeptiert, ist der Sinn des Verses klar. Die lectio difficilior, die auch besser bezeugt ist und darum auch in Jollys Ausgabe aufgenommen wurde, ist aber *mātuśca bhrātur āptasya*. Um einen Sinn herauszubringen, muß man aus *svasrīyām* und dem Sinne nach *duhitaram* ergänzen.

Das Levirat (*niyoga*), die Erzeugung eines Sohnes mit der Frau des verstorbenen oder impotenten Bruders,[1]) wird im Zusammenhang mit der P.-Lehre zweimal erwähnt. Va. XVII, 66 heißt es, daß der *niyoga* nach „Einigen" nur nach Auferlegung eines P. vorzunehmen ist. Hingegen bestimmt Y. III, 288 das *cāndrāyaṇa* für den Verkehr mit der Brudersfrau ohne Auftrag. Hieraus geht hervor, daß sie den *niyoga* selbst gebilligt hat.

Das Ā., das wir bisher in diesem Abschnitt nicht erwähnt haben, bezeichnet I, 7, 21, 8 den sexuellen Verkehr mit Blutsverwandten von mütterlicher und väterlicher Seite samt ihren Nachkommen überhaupt als *patanīya*; damit war für alle einschlägigen Fälle das 12jährige *mahāvrata* als Sühnung bestimmt (I, 10, 28, 11ff.). Auch das M. und die Y. nennen den Verkehr mit Blutsverwandten überhaupt, trotzdem sie zahlreiche dazu gehörende Personen im besonderen anführen; die Sühnung ist dieselbe wie für Gurubettschändung (M. XI, 59 und 171, was der obigen Bestimmung von 172 widerspricht; Y. III, 231). Zu erwähnen ist hier noch Va. XX, 16, das einen vierteljährigen *kṛcchra* für den Verkehr mit einer *gurvī*, unter der jedenfalls auch Verwandte zu verstehen sind (Kṛṣṇap.: Schwester usf.), vorschreibt.

Der Verkehr mit einer Frau aus dem eigenen *gotra* (Sippe) wird ebenfalls der Gurubettschändung gleichgestellt (G. XXIII, 12; Vi. XXXVI, 7 und Y. III, 231). Nach „Einigen", die G. XXIII, 13 zitiert, konnte diese Sünde jedoch durch die Sühnung des *avakīrṇin* beseitigt werden. Eine etwas ungewohnte Bestimmung enthält B. II, 1, 1, 37f. über diese Sünde, wenn sie unabsichtlich begangen wurde. Der Betreffende soll die Frau wie seine Mutter unterhalten. Wenn sie geboren hat, soll sie einen Vierteljahr-*kṛcchra* ausführen und mit den beiden Mantra *„yan ma ātmano mindābhūt ..."* und *„punar agniś cakṣur adāt ..."* (TS. III, 2, 5, 4) opfern. Während in den bisher besprochenen Fällen das P. immer den Mann als den eigentlich Schuldigen traf, kommt hier die Anschauung von der krankhaften Substanz der Sünde zum Durchbruch, die an der Frau haftet und daher von dieser beseitigt werden muß. Dabei scheint hier aber doch auch der Schuldbegriff nicht außerachtgelassen zu sein, denn die Nichtauferlegung eines P. für den Mann erscheint in der Absichtslosigkeit der Sünde begründet.

3. Sexueller Verkehr mit anderen verbotenen Frauen der höheren Kasten.

Den Verkehr mit der Freundin einer *gurvī* oder eines Guru bezeichnet B. II, 1, 2, 13f. als *upapātaka* und bestimmt als Sühnung die Lebensweise eines Ausgestoßenen während 2 Jahre. Damit verweist es offenbar auf

[1]) Hierzu vgl. Jolly, RS, S. 70f.

das P. für *patanīya* in Sū. 10: Der Sünder soll zu jeder vierten Essenszeit und nur wenig essen, zu den drei Tageszeiten baden und die Zeit im Stehen oder Sitzen zubringen. Ā. I, 7, 21, 9 klassifiziert dagegen dieselbe Sünde als *patanīya*, der Sünder hat also nach I, 10, 28, 11ff. das 12jährige *mahāvrata* auszuführen. Va. XX, 16 setzt für den Verkehr mit der Freundin eines Guru sowie mit einer eigenen Freundin nur einen vierteljährigen *kṛcchra* fest. Nach Vi. XXXVI, 7 kommt der Verkehr mit der Freundin einer Schwester der Gurubettschändung gleich und war nach dem folgenden Vers dementsprechend durch den *aśvamedha* oder den Besuch von Wallfahrtsorten zu sühnen.

Für den unerlaubten Verkehr mit der Frau eines Freundes bestimmt B. II, 2, 4, 11f. einen *kṛcchra*, *atikṛcchra* und ein *cāndrāyaṇa*. Hingegen war diese Sünde nach G. XXIII, 12, M. XI, 59 und 171, Vi. XXXVI, 6 und Y. III, 231 der Gurubettschändung gleich. „Einige" vertraten nach G. XXIII, 13 aber die mildere Ansicht, daß das P. des *avakīrṇin* auszuführen sei.

Dieselben beiden Anschauungen gibt G. l. c. über den Verkehr mit den Frauen von Schülern wieder. Va. XX, 15 kennt nur die Gleichsetzung dieser Sünde mit der Gurubettschändung.

Auch der Verkehr mit einer Gattin des Lehrers (*ācārya* im Va. und in der Y., *upādhyāya* in der Vi.), soweit er nicht unter dem Terminus *guru* einbezogen war, wurde der Gurubettschändung gleichgesetzt (Va. XX, 15; Vi. XXXVI, 6; Y. III, 233). Dieselbe Anschauung vertritt Y. III, 232 betreffs des geschlechtlichen Verkehrs mit der Tochter des Lehrers.

Der geschlechtliche Verkehr mit einer Gattin des Königs wurde nach B. II, 2, 4, 15 (hier die nähere Bestimmung, daß die Sünde fahrlässig erfolgte) und Vi. XXXVI, 4 ebenfalls wie Gurubettschändung gesühnt. Die Stelle des B. ist ein Zitat und angesichts des sonstigen Vorkommens dieses Falles nur in der Vi. wohl eine spätere Interpolation.

Der Verkehr mit einer Gattin des Opferpriesters wurde nach Vi. XXXVI, 6. 8 ebenso betrachtet und war dementsprechend durch den *aśvamedha* oder den Besuch von Wallfahrtsorten zu sühnen.

Den Verkehr mit Jungfrauen behandeln M. XI, 59 und 171, Vi. XXXVI, 7 und Y. III, 231 wieder wie Gurubettschändung. Hingegen haften nach Mbh. XII, 165, 42f. an dem Schänder $^2/_3$ der Schuld eines Brahmanentöters, an dem Mädchen aber das restliche Drittel.

Für den als *upapātaka* geltenden geschlechtlichen Verkehr mit einer Frau, die vom Gebrauch der Geschirre ausgeschlossen (*apapātrā*) oder überhaupt ausgestoßen ist, bestimmt B. II, 1, 2, 13f. die Lebensweise eines Ausgestoßenen während 2 Jahre. Das Ā. erwähnt nur den Fall der *apapātrā* als *aśucikara* (I, 7, 21, 17), was nach I, 10, 29, 17f. durch eine Enthaltsamkeitssühne bloß in der Dauer von einem Jahr bis zu einem Tag,

je nach der Wiederholung der Sünde, zu sühnen war. Va. XX, 16 bestimmt für beide Sünden einen Vierteljahr-*kṛcchra*.

Der geschlechtliche Verkehr mit einer Menstruierenden[1]) konnte nach G. XXIII, 34 durch einen dreitägigen *kṛcchra* (dessen Ausführung nicht ganz klar ist, da ja als die notwendige Mindestdauer des gewöhnlichen *kṛcchra* 4 Tage erscheinen) gesühnt werden. „Einige", die G. XXIV, 4 zitiert, gaben hierfür als *rahasyaprāyaścitta* Baden an, nach „Einigen" (G. XXIV, 5) galt dies aber nur, wenn es sich um die eigene Frau handelte. M. XI, 174 bestimmt für den Verkehr mit einer Menstruierenden den *sāṃtapanakṛcchra*. Y. III, 288 nennt wieder ein dreitägiges P. von unbekannter Ausführung,[2]) worauf Butterschmalz zu essen ist. Das Küssen einer Menstruierenden setzt aber Y. III, 229 ganz unverhältnismäßig streng dem Surātrinken gleich. Daß es mit dieser Strenge eine eigene Bewandtnis haben mußte, zeigt Vi. XXXVI, 7f., die den Verkehr mit einer Menstruierenden der Gurubettschändung gleichsetzt und ihn durch den *aśvamedha* oder den Besuch von Wallfahrtsorten sühnen läßt.

Dieselben P. gelten nach Vi. l. c. auch für den unerlaubten Verkehr mit einer Schutzflehenden, einer Asketin und einer in Verwahrung Übergebenen. Für den Verkehr mit einer Hetäre nennt als einziger Text Vi. LIII, 7 den *prājāpatya* als Sühnung.

4. Sexueller Verkehr mit Frauen der untersten Kasten.

Für den Verkehr mit einem Śūdraweib bestimmt SVB. I, 6, 6 dreitägiges Fasten nebst Singen von SV. I, 76. Ähnliche milde Sühnen für diese Sünde finden wir auch in der älteren Dharmaliteratur, aber die Behandlung dieses Falles ist dort sehr widerspruchsvoll, indem auch viel schwerere P. genannt werden, ja sogar mit der Unsühnbarkeit gedroht wird. So kann man nach B. IV, 1, 5 sich für je 7 Tage des Verkehres mit Śūdrafrauen durch je 7 Atemanhaltungen reinigen. Oder man badet unter Rezitation der Aghiṅga-Verse ṚV. X, 9, 1—3 oder der Verse an Varuṇa in TS. IV, 2, 11 (vgl. auch S. 112, Anm. 1) (B. IV, 2, 13; Ā. I, 9, 26, 7; G. XXV, 7). Man kann nach Ā. und G. l. c. auch andere Reinigungsgebete rezitieren und die zu rezitierenden Texte macht das Ā. überhaupt von der Wiederholung der Sünde abhängig. Im G. ist das Ganze ein *rahasyaprāyaścitta*.

Nach B. II, 1, 2, 7. 10 ist das Erzeugen von Nachkommen mit einem Śūdraweib (vgl. S. 31, Anm. 2) als *patanīya* zu sühnen, also durch eine 3jährige Enthaltsamkeitssühne. Wenn ein Brahmane für eine Nacht die

[1]) Zu dieser vgl. J. J. Meyer, Das Weib im altindischen Epos, Leipzig 1915, S. 169 ff.

[2]) Die Mit. erklärt es als dreitägiges Fasten.

schwarze Kaste besucht,[1]) heißt es in einer Strophe, soll er drei Jahre lang nur zu jeder vierten Essenszeit essen und baden (B. II, 1, 2, 11; Ā. I, 9, 27, 11). Nach dem vorhergehenden Sū. 10 des Ā. soll man dabei auf Gras sitzen, seinen Rücken der Sonnenglut aussetzend; die Observanz ist hier klar für den Beischlaf mit einer Nichtarierin festgesetzt.

G. XXIII, 32f. nennt als normales P. für den sexuellen Verkehr mit einer Frau der untersten Kasten, wenn er absichtlich geschah, einen einjährigen *kṛcchra*, wenn unabsichtlich, einen gewöhnlichen 12tägigen *kṛcchra*.

M. XI, 59 sowie 171, Vi. XXXVI, 7f. und Y. III, 231 setzen den Verkehr mit Frauen der untersten Kasten der Gurubettschändung gleich. Dagegen soll nach M. XI, 179 und Vi. LIII, 9 ein Zwiegeborener zur Beseitigung dessen, was er in einer Nacht beim Besuche eines Śūdraweibes (*vṛṣalī*) tut, ähnlich den Bestimmungen der südindischen Texte eine 3jährige Sühnung ausführen, dabei nur Almosen genießen und stets Gebete murmeln; nach Mbh. XII, 165, 29 (hier auf den Brahmanen beschränkt) soll er 3 Jahre nur stehen oder sitzen und Gelübde vollziehen.[2])

In teilweisem Gegensatz zu den vorgenannten Verfügungen bestimmt M. III, 19, daß es für den Brahmanen (III, 17), der den Schaum von den Lippen eines Śūdraweibes (*vṛṣalī*) trinkt, von ihrem Atem getroffen wird und mit ihr einen Sohn erzeugt, keine Sühne gibt.

Einige Texte geben noch besondere Anordnungen für den geschlechtlichen Verkehr mit einer Cāṇḍālin. B. II, 2, 4, 13 nennt hierfür eine mildere Sühne, nämlich einen *kṛcchra* nebst *atikṛcchra* und ein *cāndrāyaṇa*. Dieses P. dürfte aber nur für einen bestimmten Fall gegolten haben, wie aus dem Folgenden hervorgeht. Ein Brahmane nämlich, der wissentlich einer Cāṇḍālin beiwohnt, bei ihr ißt oder sonst etwas annimmt, gelangt nach dem folgenden Vers 14, der sich als Zitat gibt, mit ihr zur Kastengleichheit; tut er es aber unwissentlich, wird er bloß ausgestoßen, hat also jedenfalls das vorerwähnte P. auszuführen, während im ersteren Falle die Sünde deutlich als unsühnbar galt. Denn der zum Śūdra gewordene Brahmane war ja, wenigstens, wie wir sehen werden, nach der älteren Anschauung, nicht zu einem P. fähig. Der vorgenannte Vers findet sich in ähnlicher Form noch M. XI, 176, das aber neben der Cāṇḍālin auch Frauen aus einer niederen Kaste überhaupt nennt und hier kein besonderes P. vorschreibt. Hingegen weiß Vi. LIII, 5 f. nichts von einer Beschränkung auf die Brahmanenkaste und setzt zur Sühnung der unwissentlichen Sünde 2 *cāndrāyaṇa* fest, während die wissentliche auch hier Kastengleichheit mit der Cāṇḍālin bewirkt.

[1]) Die Bedeutung dieser pathetischen Phrase ergibt sich aus den im folgenden besprochenen Parallelstellen M. XI, 179 und Vi. LIII, 9.

[2]) Nach Mbh. XIII, 44, 13 ist der Brahmane, der mit einem Śūdraweibe Kinder zeugt, nach Mbh. XIII, 47, 9 der Brahmane, der das Bett eines Śūdraweibes besteigt, zu einem P. verpflichtet.

Das Va. behandelt nur den Beischlaf mit einer Cāṇḍālin und bestimmt XXIII, 41 (unter Hinweis auf 39 f.) zwei Sühnungen ohne Rücksicht auf die Absicht: 1. Einen Monat lang nur Wasser genießen nebst Rezitation der Śuddhavatī-Verse (ṚV. VIII, 84, 7—9); 2. Hinabtauchen in das Schlußbad bei einem Roßopfer.

Der bloße Besuch bei Frauen niederer Kaste, bei dem es also zu keinem intimen Verkehre kam (diesen behandelt III, 231), war nach Y. III, 241 als *upapātaka* zu sühnen (s. S. 132 f.).

5. Sexueller Verkehr mit verbotenen Frauen überhaupt.

Außer den vorgenannten besonderen Anordnungen über den Verkehr mit bestimmten verbotenen Frauen enthalten einige Texte auch noch eine Verfügung über den Verkehr mit verbotenen Frauen im allgemeinen. So führt B. II, 1, 2, 13 f. derartigen Verkehr als *upapātaka* an und setzt hierfür die schon früher erwähnte Enthaltsamkeitssühne in einer Dauer von 2 Jahren fest. Nach B. IV, 6, 6 aber soll ein derartiger Sünder 7 Tage eine in Kuhharn mit flüssigem Kuhmist, saurer Milch, Milch und Butterschmalz gekochte Gerstenspeise verzehren. Als *upapātaka* klassifiziert auch G. XXI, 11, bzw. XV, 18 diese Sünde; sie war nach XX, 17 durch Sühnewasser oder nach XXII, 34 durch einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin zu sühnen. Nach Vi. LIII, 1 sollte ein derartiger Sünder, in Baumrinde gekleidet, ein Jahr lang im Walde den *prājāpatya* nach der Vorschrift des *mahāvrata* ausführen. Mbh. XII, 35, 35 läßt ihn hingegen 6 Monate in einem feuchten Kleid zubringen und auf Asche schlafen.

6. Ehebruch durch den Mann.

Bei Ehebruch, soweit es sich nicht um die bisher besprochenen besonderen Frauen handelt, unterscheiden manche Texte, ob der Ehebruch mit einer Brahmanin, bzw. der Gattin eines Brahmanen geschah oder nicht. So bestimmt SVB. I, 6, 4 für den Verkehr mit der Frau eines Brahmanen 3 *kṛcchra* nebst Singen des ersten Sāman zu SV. I, 321. Nach G. XXII, 30 sollte der, welcher mit der Frau eines *śrotriya*, eines gelehrten Brahmanen, die Ehe gebrochen hatte, 3 Jahre wie ein Brahmacārin leben. Va. XXI, 16 setzt für den Brahmanen, der ohne Überlegung mit der Frau eines Brahmanen verkehrt, einen *kṛcchra* fest, wenn er sich der religiösen Handlungen nicht enthält, einen *atikṛcchra* jedoch, wenn er sich seinen religiösen Handlungen nicht widmet.[1]) Vi. XXXVI, 6 ff. setzt den Verkehr mit der

[1]) Bühler bezieht in seiner Übersetzung die nähere Bestimmung über die Verrichtung der religiösen Handlungen nicht auf den Ehebrecher, sondern auf den betrogenen Gatten. Mir will dies wenig wahrscheinlich erscheinen; einerseits spricht der

Gattin eines gelehrten Brahmanen, bzw. mit einer Angehörigen der höchsten Kaste überhaupt der Gurubettschändung gleich. Zur Sühnung dient der *aśvamedha* oder der Besuch von Wallfahrtsorten. Mbh. XII, 165, 60 f. stimmt so ziemlich mit dem G. überein. Der Ehebrecher mit der Gattin eines gelehrten Brahmanen soll 3 Jahre lang nur zu jeder vierten Essenszeit essen, Keuschheit üben, seinem Gelübde ergeben sein, die Zeit im Stehen und Sitzen zubringen und dreimal täglich baden.

Für sonstigen Ehebruch bestimmt SVB. I, 6, 5 nur einen *kṛcchra* mit Singen von SV. I, 79. B. II, 2, 3, 51 f. schreibt für den Ehebruch durch einen Angehörigen der zwiegeborenen Kasten einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin vor. Ein Śūdra ist hingegen in einem solchen Falle in einem Strohfeuer zu verbrennen, d. h. bei ihm tritt die weltliche Strafe ein. Ā. I, 7, 21, 9 f. ist sehr streng; er rechnet Ehebruch zu den *patanīya*, fügt allerdings hinzu, daß dies von anderen bestritten wird. Die Sühne war nach I, 10, 28, 11 ff. das 12jährige *mahāvrata*. Nach Ā. II, 10, 27, 11 ff. allerdings fällt, wer einmal Ehebruch mit einer Angehörigen der gleichen Kaste begeht, nur zu einem Viertel aus der Kaste, d. h. er soll auch nur ein Viertel des *patanīya*-P., also ein 3jähriges *mahāvrata* ausführen. Bei Wiederholung der Sünde kommt immer ein Viertel hinzu, sodaß der Sünder beim vierten Male ganz aus der Kaste fällt und demgemäß erst dann zum 12jährigen *mahāvrata* verpflichtet ist. G. XXII, 29 schreibt für Ehebruch zweijährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin vor, also um ein Jahr weniger, als bei Ehebruch mit der Frau eines gelehrten Brahmanen. Wenn jedoch der Gatte den Ehebruch zuläßt, begeht der Buhle ebenso wie der Gatte selbst ein *upapātaka* (G. XXI, 11, bzw. XV, 17) und hat es durch Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34) zu sühnen. Nach Va. XXI, 17 sind in den analogen Fällen bei Kṣatriya und Vaiśya dieselben Sühnungen (*kṛcchra*, bzw. *atikṛcchra*) festgesetzt, wie für den bereits besprochenen Verkehr eines Brahmanen mit der Frau eines Brahmanen. Wie es sich allerdings bei Verschiedenheit der Kaste der beiden ehebrechenden Personen verhält, bleibt im Va. unklar. M. XI, 60, Vi. XXXVII, 9. 34 und Y. III, 235 bestimmen für Ehebruch überhaupt nur die allgemeinen *upapātaka*-P. (s. S. 132 f.). Vi. LIII, 2 nennt hingegen ein viel strengeres P., wobei man, in Baumrinde gekleidet, im Walde einen einjährigen *prājāpatya* nach der Vorschrift des *mahāvrata* auszuführen hat. Mbh. XII, 165, 60 f. setzt, ähnlich wie das G., für anderweitigen Ehebruch dieselbe Enthaltsamkeitssühne wie für den Verkehr mit der Gattin eines gelehrten Brahmanen fest, aber nur 2 Jahre dauernd.

Text nicht für eine solche Konstruktion, andrerseits ist sachlich nicht einzusehen, warum der Ehebrecher mit der Frau eines schlechteren Brahmanen eine strengere Sühne ausführen sollte.

Nach Mbh. XIII, 129, 2 sind Gefallenfinden am Ehebruch, intimer Verkehr mit einer Unfruchtbaren und Diebstahl von Brahmanenhabe gleich schwere Sünden und Mbh. XIII, 130, 37 f. bereitet uns die Überraschung, den Ehebruch sogar für unsühnbar zu erklären.

Ehebruch war gestattet, wenn er erbeten wurde (Mbh. XII, 34, 27).

7. Sexueller Verkehr und Untreue der Frau.[1])

Den geschlechtlichen Verkehr arischer Frauen mit einem Śūdra hält Ā. I, 7, 21, 13 für ein *aśucikara,* das nach I, 10, 29, 17 f. je nach der Wiederholung durch eine Sühnung nach Art des *mahāvrata* in der Dauer von einem Tag bis zu einem Jahre zu sühnen war. Das G. kennt für diese Sünde offenbar kein P., sondern nur eine weltliche Strafe, da es eine solche sogar im P.-Abschnitt (XXIII, 14 ff.) anführt. Darnach soll der König eine Frau, die mit Männern niederer Kaste verkehrt, von Hunden fressen und den Mann töten lassen oder ihn gemäß XII, 2 mit Gliedabschneidung und Vermögenskonfiskation bestrafen. Dem entspricht Mbh. XII, 165, 64 f., wo ebenfalls im P.-Abschnitt eine ähnliche weltliche Strafe für den Verkehr der Frau eines Besseren mit einem Schlechteren erscheint. Die Frau soll der König auf einem öffentlichen Platz töten lassen, den Mann aber auf einem erhitzten eisernen Bett mit aufliegenden Hölzern verbrennen lassen.[2]) Eine andere weltliche Strafe, die aber bei der Frau bereits mehr dem Charakter eines P. sich nähert, finden wir Va. XXI, 1 ff. Verkehrt eine Brahmanin mit einem Śūdra, wird letzterer, mit *vīraṇa*-Gras umwickelt, ins Feuer geworfen. Der Brahmanin aber wird der Kopf geschoren, sie wird ganz mit Butterschmalz bestrichen, muß nackt einen schwarzen Esel besteigen und wird so auf eine Hauptstraße geführt. Dadurch wird sie rein.[3]) Verging sich eine Brahmanin mit einem Vaiśya, war die Strafe ebenso, nur wurde der Vaiśya mit rötlichem *darbha*-Gras umwickelt und die Brahmanin mußte einen gelblichen Esel besteigen. In den

[1]) Vgl. Jolly, RS, S. 66.

[2]) Man beachte die Übereinstimmung dieser weltlichen Strafen für den Mann mit einigen früher besprochenen P. für Gurubettschändung. M. VIII, 371 f. gibt diese Königsstrafen im Abschnitt über diese. Die Bestrafung der Frau ist hier die vom G. bestimmte, die des Mannes aber ist dieselbe wie im Mbh.

[3]) Nackt und mit abgeschnittenem Haar wurde die Ehebrecherin auch bei den Germanen durch das Dorf gepeitscht. Im heutigen Kleinrußland wird nach einer Schilderung von Maxim Gorkij die Ehebrecherin nackt an einen Wagen gebunden und auf der Dorfstraße unter Knutenhieben zur Schau geführt (Schrader, Die Indogermanen[3], Leipzig 1919, S. 70 f.). In Kyme (Kleinasien) wurde die Ehebrecherin auf einem Esel sitzend durch die Stadt geführt (Schrader-Nehring, Reallexikon d. indogerm. Altertumskunde[2] I, 218 ff.). Die Übereinstimmung mit der Bestimmung des Va. ist frappant und geht wohl auf eine indogermanische Sitte zurück, die sich im nordwestlichen Indien, der Heimat des Va., erhalten hat.

Fällen Brahmanin-Krieger, Kriegersfrau-Vaiśya und Vaiśyafrau-Śūdra wurde *śarapatra*-Gras verwendet und ein weißer Esel bestiegen. Aber Va. XXI, 12 f. kennt auch eine mildere Bestimmung für Frauen eines Brahmanen, Kṣatriya oder Vaiśya, die mit einem Śūdra verkehrt haben, allerdings nur, wenn sie nicht geboren haben: Ein umgekehrter *kṛcchra* nebst einem *cāndrāyaṇa*[1]) ist ihr P.[2])

Die bisher besprochenen Bestimmungen bezogen sich in der Regel auf Frauen allgemein, also auch auf unverehelichte oder verwitwete. Für die Ehefrau nun, die sich gegen ihren Gatten vergeht, bestimmt B. II, 2, 3, 48 zunächst allgemein einen *kṛcchra*; 49 f. aber heißt es, daß für ihren Verkehr mit einem Śūdra ein *cāndrāyaṇa,* mit einem Vaiśya usf. nach oben in bezug auf Kaste ein *kṛcchra,* bzw. *atikṛcchra* usf. die Sühne bildet. Ā. I, 10, 28, 10 setzt für die Frau, die sich gegen ihren Gatten verfehlt, einen 6monatigen *kṛcchra* fest, G. XXII, 35 sogar einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin. Doch hat sie nach letzterem auch während dieser Zeit behütet und gespeist zu werden. Va. XXI, 6 ff. unterscheidet Untreue gegen den Gatten in Gedanken, Verbindung mit dem Buhlen mit Worten und intimen Verkehr mit ihm. Im ersteren Falle soll sie 3 Tage nur Gerstenspeise oder Milchreismus verzehren und auf dem Erdboden liegen, dann im Wasser untertauchen, wobei der Gatte unter 108facher Rezitation der Sāvitrī und des Śiras-Textes ein Opfer darbringen soll. Im zweiten Falle dauert das P. einen Monat und die Rezitation erfolgt 4mal 108fach. Im dritten Falle soll sie ein Jahr lang ein mit Butterschmalz bestrichenes Kleid tragen und in einer Kuhmistgrube oder auf einer Kuśagrasstreu liegen. Die Rezitation erfolgt nur 108mal. Nach M. XI, 177, Vi. LIII, 8 und Mbh. XII, 165, 63 soll eine untreue Gattin das P. ausführen, dem ein Mann, der mit einer fremden Frau umgeht, unterliegt. Dabei soll sie der Gatte in einer Einzelwohnung einsperren (M., Mbh.), aber mit Nahrung und Kleidung versorgen (Mbh.). Für den Wiederholungsfall mit einem Manne gleicher Kaste nennt M. XI, 178 einen *kṛcchra* nebst einem *cāndrāyaṇa* als Sühne (vgl. auch Y. I, 70).

Auch eine Frau oder ein Mädchen, die vergewaltigt wurden, mußten sich nach Ā. II, 10, 26, 24 und 27, 1 durch eine Sühne reinigen, die allerdings nicht näher beschrieben wird.

[1]) Nach Kṛṣṇap. richtet sich die Zahl der *cāndrāyaṇa* nach der Kaste. Der Text selbst läßt allerdings auch die Interpretation mehrerer *cāndrāyaṇa* zu.

[2]) Nur die Triv.-Ausgabe der Y. enthält in zwei interpolierten Versen (III, 255 f.) die Festsetzung eines *kṛcchra* nebst einem *cāndrāyaṇa* für eine Brahmanin, die mit einem Wäscher, Jäger, Schauspieler und einem, der durch Rohr und durch Häute seinen Lebensunterhalt gewinnt, verkehrt, und von drei *cāndrāyaṇa* für eine Brahmanin, die mit einem Hundekocher, Pulkasa, Barbaren, Cāṇḍāla oder einem Ausgestoßenen verkehrt.

8. Verschiedene Vergehen in der Ehe oder sexueller Art überhaupt.

Wer sich gegen die eigene Frau in nicht näher beschriebener Art und Weise vergangen hat,[1]) soll ein Eselsfell mit den Haaren nach außen anziehen und in 7 Häuser betteln gehen, seine Sünde bekennend. Dieses P. dauert 6 Monate (Ā. I, 10, 28, 19).

Wer sich seiner Gattin zur unrechten Zeit geschlechtlich nähert, hat nach Āśv. Gṛ. III, 6, 8 2 Butterschmalzspenden unter Hersagung eines Gebetes an Vaiśvānara darzubringen; nach SVB. I, 6, 7 soll er drei Atemanhaltungen vornehmen und das zweite Sāman zu SV. I, 169 singen. B. IV, 1, 19 setzt diese Sünde sowie die, der Gattin zur rechten Zeit nicht beizuwohnen, dem unten zu besprechenden Samenerguß in etwas anderes als die weibliche Scham gleich. Wer aber drei Jahre lang einer mannbaren Gattin nicht beiwohnt, gilt als Bhrūṇatöter (B. IV, 1, 17). Nichtsdestoweniger bestimmt B. IV, 1, 21ff. eine besondere Sühnung für den, der seiner Gattin, die nach der Regel gebadet hat, gezügelt ist und ihre Pflicht erfüllt, nicht beiwohnt, nämlich 100 Atemanhaltungen; er soll die Atemanhaltungen, Reinigungsgebete, Vyāhṛti und die Silbe *om* nebst der regelmäßigen Vedarezitation wiederholen, mit Kuśahalmen in der Hand sitzend, stets in Versenkung. Hingegen läßt Vi. LIV, 8 das Nichtverkehren mit der Gattin, außer an den Mondwechseltagen oder wenn es ihrer Gesundheit nicht zuträglich ist, durch dreitägiges Fasten sühnen.

Wenn eine Frau aus Trotz gegen ihren Gatten die Zeit der Regel versäumte,[2]) wurde sie mitten im Dorf als Bhrūṇatöterin verkündet und aus dem Hause gejagt (B. IV, 1, 20).

Das Heiraten und der Raub[3]) eines nicht zur Ehe gegebenen Mädchens war nach SVB. I, 8, 4f. durch den *kṛcchra* zu sühnen. Im ersteren Falle sollte der Sünder SV. I, 399, im letzteren SV. I, 441 singen. (Über den Frauenraub siehe auch oben S. 130 f.)

Wenn ein Zwiegeborener eine Konkubine[4]) hatte, sollte er zur Sühnung auf Gras mit abgewandtem Gesicht sitzen (Mbh. XII, 165, 28).

Für den geschlechtlichen Verkehr mit einer Frau am Tage setzt Y. III, 291 als P. Atemanhaltungen nebst Baden fest. Dieselbe Sünde sowie Verkehr im Wasser, in einem Ochsenkarren und nach der Vi. auch im Freien[5])

[1]) Jolly, RS, S. 66 faßt den Tatbestand mit Har. als Verlassung einer schuldlosen Frau auf; Meyer, Rechtsschriften, S. 167 A., hält Har.'s Auslegung für verkehrt und erklärt das Vergehen als Untreue gegenüber der Gattin, ebenso S. 235.

[2]) D. h. wohl ihrem Gatten verheimlichte. Bühler übersetzte unter dem Einfluß von Gov. „makes herself sterile", was kaum richtig ist.

[3]) So nach der Erklärung Sāyaṇa's.

[4]) Die Ausgabe der südindischen Rezension von P. P. S. Sastri (XII, 144, 28) liest allerdings statt *abhāryām anāryām* wie die Parallelstelle Ā. I, 9, 27, 10 (vgl. oben S. 143).

[5]) Vgl. hierzu Meyer, Rechtsschriften, S. 237.

ist nach M. XI, 175 und Vi. LIII, 4 hingegen durch Baden in Kleidern zu sühnen.

Unzüchtige Handlungen an Mädchen waren als *upapātaka* sühnbar (B. II, 1, 2, 13f.; M. XI, 62; Y. III, 238), also nach dem B. durch die früher besprochene Enthaltsamkeitssühne für *patanīya* in der Dauer von 2 Jahren, nach den übrigen Texten dagegen erheblich leichter (s. S. 132 f.). In derselben Weise hatte man den Besuch bei spirituosentrinkenden Frauen zu sühnen (M. XI, 67; Vi. XXXVII, 33ff.; Y. III, 239).

9. Perversitäten.

Für den Samenerguß in etwas anderes als die weibliche Scham setzt SVB. I, 7, 11 Singen von SV. I, 27, des zweiten Sāman zu SV. I, 378 und des Textes *yad itas tanvo mama* (sonst nicht nachweisbar) als Sühne fest.

Dieselbe Sünde ist, außer wenn sie im Schlafe begangen wurde, nach TĀ. II, 8 und B. III, 7, 4—15 durch den *kūṣmāṇḍahoma* zu sühnen. Der Sünder läßt sich nach B. l. c. am Neumonds- oder Vollmondstage das Haupt-, Bart- und Körperhaar sowie die Nägel schneiden und übernimmt ein Gelübde nach der Brahmacārin-Regel für die Dauer von einem Jahr, einem Monat, 24, 12, 6 oder 3 Tagen (ohne daß angegeben wird, von welchen Umständen die längere oder kürzere Dauer abhängt). Er darf kein Fleisch essen, keiner Frau beiwohnen, nicht sitzen und soll Unwahrheit meiden. Er soll nur Milch genießen oder einen 12tägigen *kṛcchra* ausführen oder auf den Bettelgang ausgehen. Dabei soll ein Brahmane ein Gerstengericht (*yāvaka*), ein Krieger Gerstenbrühe (*yavāgū*), ein Vaiśya Quark essen.[1]) Am Vormittag legt er nach der *pākayajña*-Regel ein Feuer an, umstreut es, macht die Zeremonien bis zum *agnimukha* und opfert Butterschmalzspenden mit Rezitation von TĀ. II, 3—5. Darauf werden 4 Spenden mit dem Sruvalöffel[2]) dargebracht unter Rezitation von TB. II, 7, 7, 1—2, dann 4 Wiederkehrungsspenden mit Rezitierung von *„Agne 'bhyāvartin ...", „Agne Aṅgiraḥ ...", „punar ūrjā ..."* und *„saha rayyā ..."* (TS. IV, 2, 1, 2—3). Nun stellt sich der Ausführende mit einem Brennholz in der Hand auf dem Platz des Opferers auf und verehrt das Feuer mit der 12versigen Hymne *„Vaiśvānarāya prati vedayāma ..."* (s. TĀ. II, 6, 1). Dann betet er: „Welche Sünde ich je in Gedanken und Worten getan, von diesen allen befreie mich, verehrt, denn du weißt den wahren Sachverhalt, *svāhā*!" (TĀ. II, 6, 13), legt dabei das Brennholz auf und gibt ein Geschenk. Hierauf folgen im B. als bekannt vorausgesetzte Zeremonien, beginnend mit den zum Sieg verhelfenden Sprüchen und endend mit dem

[1]) Gerstenbrühe und Quark als Spezialspeisen für den Kṣatriya bzw. Vaiśya bereits TS. VI, 2, 5, 2 f. Für den Brahmanen wird dort Milch genannt. Ebenso TĀ. II, 8.

[2]) Dies ist ein kleiner Löffel, eine Elle lang, zum Schöpfen des Schmalzes aus dem Topfe in den Opferlöffel (pw.). Vgl. auch Raghu Vira, JRAS. 1934, 299.

Schenken einer Milchkuh (vgl. S. 55, Anm. 3). Endlich wird bestimmt, daß es beim Feuer nur einen Bediener geben soll.

Ein anderes P. für diese Sünde ist Baden mit Rezitation der Aghiṅga-Verse ṚV. X, 9, 1—3 oder der Verse an Varuṇa in TS. IV, 2, 11 (vgl. auch S. 112, Anm. 1) (B. IV, 2, 13; Ā. I, 9, 26, 7; G. XXV, 7) oder auch anderer Reinigungsgebete (Ā., G. l. c.). Nach dem Ā. sind die Gebete je nach der Wiederholung der Sünde abzuwechseln, im G. dient dieses P. nur zur Sühnung einer geheimen Sünde.

M. XI, 174 setzt für diese Sünde den *sāṃtapanakṛcchra* fest, Vi. LIII, 4 verfügt bloßes Baden in Kleidern.

Männliche Homosexualität rechnen M. XI, 68 und Vi. XXXVIII, 5 f. zu den *jātibhraṃśakara*, sie war daher bei vorsätzlichem Tun mit dem *sāṃtapanakṛcchra*, bei unabsichtlichem mit dem *prājāpatya* zu sühnen (M. XI, 125; Vi. XXXVIII, 7). Aber M. XI, 175 und Vi. LIII, 4 bestimmen noch eine andere, viel leichtere Sühne, nämlich Baden in Kleidern.

Für Sodomie setzt G. XXII, 36 Butterschmalzopfer mit Rezitation der Kūṣmāṇḍa fest. Va. XXIII, 5 bestimmt das Schenken eines weißen Stieres als P., allerdings (wegen des Zusammenhanges) wohl nur für den besonderen Fall, daß der Sünder ein Brahmacārin ist. M. XI, 174 nennt den *sāṃtapanakṛcchra* als Sühnung für diese Sünde, während Vi. XXXVIII, 7 dieses P. nur für absichtliches Begehen derselben bestimmt, für absichtsloses dagegen den *prājāpatya*; aber LIII, 7 verordnet den *prājāpatya* allgemein ohne Rücksicht auf die Absicht. Diese Bestimmungen beziehen sich allerdings im G., Va. und in der Vi. nicht auf Sodomie mit einer Kuh, welche als schwerere Sünde betrachtet wird. Sie kommt nach G. XXIII, 12 f. der Gurubettschändung gleich, nach „Einigen" ist sie dagegen durch das P. des *avakīrṇin* zu sühnen. Va. XXIII, 6 setzt sie der Tötung einer Śūdrafrau gleich, d. h. sie war nach XX, 40 durch ein einjähriges *mahāvrata* zu sühnen. Vi. LIII, 3 endlich bestimmt das *govrata* als P.

Onanie im Wasser läßt M. XI, 174 durch den *sāṃtapanakṛcchra* sühnen. Nach Y. III, 278 und genau so bereits ŚB. XIV, 9, 4, 5 (= Bṛh.-Ār. Up. VI, 4, 4 f.) ist ausgespritzter Samen mit den beiden Versen *„yan me 'dya retaḥ ..."* (ŚB. l. c., auch TĀ. I, 30, 1) zu besprechen und die Mitte der Brust oder zwischen den Augenbrauen mit diesem am Ringfinger (ŚB.: und Daumen) zu berühren.[1]) Nach einer Pollution im Schlafe ist nach Mbh. XII, 34, 26 ein Butterschmalzopfer in ein entflammtes Feuer

[1]) Die vollkommene Übereinstimmung von Y. III, 278 und 279a (s. S. 187), deren Einzelheiten in keinem anderen Dharmatext vorkommen, also eine Besonderheit der Y. bilden, mit ŚB. XIV, 9, 4, 5 f. bildet wieder einen schlagenden Beweis, daß die Y. auf ein Dharmasūtra der Vājasaneyin zurückgeht. Diese Stellen müssen daher, wie ich in IP. I, 96 f. gezeigt habe, ein vorzügliches Kriterium für den Wert der Fassung des GP. abgeben. Nun fehlen sie dort (Y. ed. Losch VII, 41 3.4a); das GP. hat hier also nicht den alten Text bewahrt.

darzubringen; etwaige Gelübde brauchen nicht wiederholt zu werden. Weitere Sühnungen für derartige Sünden sind noch bei den P. für den Brahmacārin zu besprechen.

e) Verbotener Umgang.

1. Verkehr mit Ausgestoßenen.

Das B. enthält II, 1, 2, 35 über den Verkehr mit Ausgestoßenen einen Śloka, der wörtlich mit M. XI, 181 übereinstimmt und höchstwahrscheinlich interpoliert ist. Denn er taucht mitten unter Sūtra unvermittelt auf und entbehrt auch des sonst in derartigen Fällen üblichen einleitenden *athāpy udāharanti*. Dieses aber kann hier wieder nicht stehen, weil der Inhalt des Śloka mit seiner Umgebung in keinem Zusammenhang steht. Durch seine Auslassung entsteht also keine Lücke. Für die Interpolation spricht auch der Umstand, daß das Ā. über diese sehr wichtige Angelegenheit eine viel einfachere Bestimmung enthält. Die Quelle der Interpolation im B. war vielleicht die umlaufende Spruchweisheit. Denn der Śloka findet sich außer im B. und M. noch im Va. und Mbh. und hat ganz den Charakter einer allgemeinen Maxime, sodaß ein bestimmter Text als Quelle nicht angesprochen werden kann. Wir werden den Inhalt daher mit den späteren Texten besprechen.

Ā. I, 7, 21, 8 erklärt ganz allgemein verbotenen Verkehr für ein *patanīya* und läßt ihn durch das 12jährige *mahāvrata* sühnen (I, 10, 28, 11 ff.). Nach G. XXI, 3 wird man hingegen erst aus der Kaste ausgestoßen, wenn man ein Jahr lang mit einem Ausgestoßenen zusammengelebt hat. Ein P. führt das G. nicht an.

Die besagte Stelle B. II, 1, 2, 35, ferner Va. I, 22, M. XI, 181 und Mbh. XII, 165, 37 modifizieren die vorgenannte Bestimmung des G. in der Weise, daß man ausgestoßen wird, wenn man ein Jahr lang mit einem Ausgestoßenen durch Opfern, Unterrichten und Heirat verkehrt, jedoch nicht durch Benützung des gleichen Wagens, Sitzplatzes und gemeinsames Essen (Va.: Geschenke).[1]) Wann man in den letzteren Fällen ausgestoßen werden sollte und ob diese überhaupt Kastenverlust zur Folge haben sollten, ist aus den Texten nicht direkt zu erkennen.[2]) Jedenfalls mögen sie

[1]) So die ed. Führer[2]. Es wäre aber vielleicht doch besser, mit den MSS. E und F die durch die anderen Texte bezeugte Lesart anzunehmen.

[2]) Die Interpretation dieses Śloka hat bereits viel Kopfzerbrechen verursacht. Er lautet im M.:

saṃvatsareṇa patati patitena sahācaran |
yājanādhyāpanād yaunān na tu yānāsanāśanāt ||

Bühler übersetzte: "He who associates with an outcast, himself becomes an outcast after a year, not by sacrificing for him, teaching him, or forming a matrimonial alliance with him, but by using the same carriage or seat, or by eating with him" und berief sich auf Vi. XXXV, 3 ff., die allerdings diesen Sinn gibt (s. später). Damit

nur als leichte Sünden gegolten haben, da Va. I, 20 f. nur den Verkehr mit Ausgestoßenen durch Vedastudium oder Heirat als *mahāpātaka* erklärt. Die letztere Sünde sowie die Entgegennahme von Habe von Ausgestoßenen wird nach Va. XX, 45 ff. gesühnt, indem man in nördlicher Richtung wandert, vollständig fastet und eine Saṃhitā rezitiert. Das Empfangene ist aufzugeben und jeder Verkehr mit den Ausgestoßenen hinfort einzustellen. Nach M. XI, 182 und Vi. LIV, 1 hat dagegen einer, der verbotenen Verkehr pflegt, die Sühnung desjenigen, mit dem er verkehrt hat, auszuführen. Dem entspricht, daß nach M. XI, 55 und Vi. XXXV, 2 als *mahāpātaka* nur der Verkehr mit *mahāpātakin* gilt. Die Auffassung dabei war wohl die, daß ein Sünder seine spezifische Schuld auf den, der mit ihm verkehrt, überträgt (vgl. auch M. VIII, 317).

stimmen auch Medh., Kull. (der die gegenteilige Anschauung Gov.'s diesmal verwirft), Rāgh. (auch schon zu XI, 176), Rāmac. sowie Gov. zu B. l. c. und Nīlak. zu Mbh. l. c. überein, welche annehmen, daß man bei Opfern, Unterrichten und Heirat gleich aus der Kaste fällt. Dagegen erklären Gov., Sarvajñ. und Nand. zum M., daß man in einem Jahr bei Opfern, Unterrichten und Heirat aus der Kaste fällt. Bei Benützung desselben Wagens, Sitzes und bei gemeinsamem Essen fällt man nach Gov. auch (!) in einem Jahr oder auch nach längerer Zeit (!) wegen der „Leichtigkeit" dieser Fälle, nach Sarvajñ. nach 4 Jahren (unter Berufung auf die Devalasmṛti); Nand. gibt keine rechte Erklärung, vielleicht meint er auch nach einem Jahr (*yājanādīni saṃvatsaram āca[ra]n patati*). An die Übersetzung Bühlers von Va. I, 22 hat sich eine Diskussion zwischen ihm und Böhtlingk geknüpft (Böhtlingk in ZDMG. 39, 1885, 481, darauf Bühler ZDMG. 39, 1885, 704, dann wieder Böhtlingk ZDMG. 40, 1886, 144 und 526 und endlich Bühler ZDMG. 40, 1886, 699 f.). Böhtlingk warf Bühler vor allem vor, daß er *na* gegen Sinn und Sprachgebrauch zum Vorhergehenden ziehe und dadurch den wirklichen Sinn ins Gegenteil verkehre. Weiterhin hat er aber zugegeben, daß der eigentliche Verfasser des Verses diesen in derselben Weise dachte, wie ihn Bühler übersetzte, und daraufhin eine Konjektur auf Grund der verschieden überlieferten Fassungen *yājanādhyāpanāt sadyo na tu yānāsanāśanāt* versucht (vgl. hierzu die v. l. in Hultzsch' Ausgabe des B.). Dagegen hat aber Bühler mit Recht eingewendet, daß der Vers dadurch noch unklarer wird und so wie im M. auch in den anderen zitierten Texten steht. Er meinte schließlich, daß *na tu* unidiomatisch für *na | kiṃ tu* stehe oder daß der Vers, der ursprünglich eine andere Bedeutung hatte, von den betr. Verfassern falsch interpretiert worden sei, weil die Anschauungen über die Behandlung von Ausgestoßenen sich geändert hatten. Gegen das erstere ist einzuwenden, daß man *na*, das gerade am Anfange des 4. Pāda steht, doch schwerlich zum Vorhergehenden ziehen kann, zumal da es dort gerade am Ende des Satzes stände; gegen das letztere, daß der von Bühler dem Vers gegebene Sinn unmöglich als der ältere gelten kann, weil er sich klar ausgesprochen nur in der jungen Vi. und als schlecht belegte v. l. im B. findet. Die sonstige Beweisführung Bühlers, die sich auf andere Stellen der Dharmaliteratur stützt, ist nicht genug stichhältig, da es in dieser Literatur mehr als genug Widersprüche gibt. Die philologisch einzig richtige Übersetzung des Śloka lautet nur: „In einem Jahre fällt (aus der Kaste), wer mit einem Ausgestoßenen verkehrt, (und zwar) durch Opfern, Unterrichten und Heirat; nicht aber durch Benützung des gleichen Wagens, Sitzplatzes und durch (gemeinsames) Essen." Die Übersetzung von Jhā bringt gegenüber der Bühler'schen nichts Neues, da sie ja auf Medh. fußt. Das Kauṭ. Aś. hat IV, 7, 31 die Schwierigkeit beseitigt, indem dort der 4. Pāda lautet: *taiś cānyo 'pi samācaran*, womit es auf einer Stufe mit dem G. steht.

Vi. XXXV, 3 ff. läßt aber den Kastenverlust bei Verbindung durch Heirat, Opfern und Unterrichten sofort eintreten, bei Benützung desselben Wagens, Sitzplatzes und Lagers und bei gemeinsamem Speisen in einem Jahr. Die Y. erklärt das Zusammenwohnen mit *mahāpātakin* als *mahāpātaka* (III, 227). Wer es ein Jahr lang tut, wird ihnen gleich (III, 261) und soll dann wohl ihr spezifisches P. ausführen. Nähere Angaben über die Art des Verkehres macht die Y. nicht, steht also auf einer Stufe mit dem G.

Nach Mbh. XII, 165, 67 soll, wer mit einem, der ein Jahr lang kein P. ausführt, zwei, drei, vier Jahre lang verkehrt, fünf Jahre betteln und, das Schweigsamkeitsgelübde beobachtend, herumziehen.[1])

Die unabsichtliche Unterhaltung mit einem Ausgestoßenen ist zu sühnen, indem man eine Nacht lang steht und die Sāvitrī murmelt, bei absichtlicher ist dieselbe Sühne drei Nächte hindurch auszuführen (G. XX, 8 f.).

Wenn man einen aufnimmt, der den Opferpriester und den Lehrer verlassen hat, wird man nach der Ansicht „Einiger" selbst ausgestoßen (G. XXI, 14).

2. Verkehr mit Angehörigen niederer Kasten.

Für wie schwer das G. das Wohnen mit Leuten aus niedriger Kaste hielt, ergibt sich daraus, daß es dadurch die Verstoßung des Vaters für gerechtfertigt hielt (XX, 1). Ein P. führt es allerdings nicht an, wie überhaupt die Kasuistik der Dharmatexte auf diesem Gebiete recht arm ist.[2]) So führt Y. III, 241 unter den *upapātaka* Freundschaft mit Menschen niederen Schlages an, welche Sünde man zur Not hier einreihen kann. Sie war durch die bereits S. 132 f. erwähnten allgemeinen P. für *upapātaka* zu sühnen.

3. Verbotenes Annehmen.

Sühnen für die Annahme verbotener Dinge finden wir verhältnismäßig häufig bereits in der vedischen Literatur. So mußte die Annahme eines Schafes, eines Tieres, das oben und unten Schneidezähne hat, eines Pferdes oder sogar eines Menschen (als Opferlohn) durch einen Opfer-

[1]) Von diesem P. ist nicht viel zu halten, da es sich bei der ganzen Stelle um eine Zahlenspielerei zu handeln scheint. Zur Erklärung des Verses ist auch 66b heranzuziehen.

[2]) Alberuni II, 162 f. berichtet, daß Hindu, die aus der Sklaverei in mohammedanischen Ländern entsprungen und in ihre Heimat zurückgekehrt sind, als P. fasten, sich für mehrere Tage in Kuhmist, Kuhharn und Milch eingraben lassen und diese Dinge auch essen müssen u. dgl. Dies wurde Alberuni wiederholt berichtet. Die Brahmanen aber erklärten ihm, daß dies unrichtig sei und für einen solchen Rückkehrer es überhaupt keine Sühne gebe.

kuchen an Agni Vaiśvānara gesühnt werden (K. X, 4; TS. II, 2, 6, 3—4; B. Śr. XIII, 9; Kāty. Śr. XXV, 8, 16).[1]) Nach anderen Stellen war die Annahme eines oder mehrerer Pferde durch ebensoviele *iṣṭi* an Varuṇa zu sühnen; wer diese Sünde aber zum zweitenmal begehen wollte, konnte sich im voraus schützen und sie dann ungestraft begehen, indem er eine *iṣṭi* an Varuṇa und Sūrya darbrachte und am Schluß einen Opferkuchen (*caru*) für Apām Napāt spendete (K. XII, 6; MS. II, 3, 3; TS. II, 3, 12, 1—2; M. Śr. V, 2, 1, 19 ff.; B. Śr. XIII, 33; Hi. Śr. XXII, 5, 12, 11—14).[2]) SVB. I, 8, 3 schreibt für die Annahme von Tieren, die oben und unten Schneidezähne haben, einen *kṛcchra* nebst Singen von SV. I, 441 vor. Eine Sühne für Annahme verbotener Geschenke überhaupt bestand nach Āśv. Gṛ. III, 6, 8 im Darbringen zweier Butterschmalzspenden unter Rezitation eines Gebetes an Vaiśvānara.

Nach B. IV, 2, 4 soll, wer im Begriffe steht, etwas Verbotenes entgegenzunehmen, sowie wer es entgegengenommen hat, wiederholt die Verse ṚV. IX, 58, 1—4 rezitieren. Dieselbe Sühne führen G. XXIV, 2 und M. XI, 254 als *rahasyaprāyaścitta* an. Nach dem M. dauert es 3 Tage, während das G. nichts über die Dauer bestimmt, die Verse jedoch im Wasser beten läßt. Nach Va. XXX, 6 aber bildet Schutz und Rettung vor Schuld sowohl für den Geber als auch für den empfangenden Brahmanen ein „Opfer" in den Mund eines vedakundigen Brahmanen (der Mund wird als „Feuer", der Veda als „Brennholz" symbolisch aufgefaßt).

Eine reiche Kasuistik auf diesem Gebiete entwickelt Mbh. XIII, 136, 3 ff. Wenn ein Brahmane Butterschmalz oder Sesam angenommen hat, soll er die Sāvitrī beten und eine Spende ins Feuer darbringen, wenn Fleisch, Honig oder Salz, soll er bis zum Sonnenaufgang stehen, wenn Gold, Geld, ein Kleid oder eine Frau, soll er einen heiligen Ausspruch seines Lehrers beten und vor aller Augen ein Eisen halten, wenn Speise, in Milch gekochten Reis, Zuckerrohrsaft, Zuckerrohr, Sesamöl, reinigende Speisen, soll er zu den 3 Tageszeiten im Wasser untertauchen, wenn Reis, Blüten, Früchte, Wasser mit Mehl, Gerstenspeise, saure Milch oder Milch, soll er 100mal die Sāvitrī beten, wenn er ein Paar Schuhe oder einen Regenschirm bei einer Totenzeremonie angenommen hat, soll er die Sāvitrī 100mal gezügelter Sinne beten, wenn ein Feld bei einer Verfinsterung oder einer Geburt, soll er 3 Tage fasten.

Wer viel in Empfang genommen hatte, sollte es in vedischer Zeit durch einen *punaḥstoma* (ein eintägiges Opfer) sühnen (Pañcav. B. XIX, 4, 2; Kāty. Śr. XXII, 10, 16).[3]) Dieselbe Sünde läßt SVB. II, 1, 7 durch

[1]) Vgl. Caland, AZ, S. 16 f., Nr. 23 und 24. Weber, I. St. X, 59.

[2]) Vgl. Weber a. a. O. Caland, AZ, S. 109 ff., Nr. 166—168. Angesichts der Geringfügigkeit dieser Sühnen hat Weber a. a. O. S. 57 die Vermutung ausgesprochen, daß die Verbote nicht sehr ernstlich gemeint waren.

[3]) Vgl. Weber a. a. O. S. 55.

Singen des Gauṣūkta und Aśvasūkta (SV. I, 122), der zwei śuddhāśuddhīya-Sāman (SV. I, 350) und des Sāman zu SV. I, 500 (*tarat sa mandī . . .*) sühnen. B. II, 3, 5, 8 aber schreibt Beten der Taratsamandīya-Verse (ṚV. IX, 58) vor.

Wer eine Gabe von einer Person angenommen hat, bei der es verboten ist, soll nach B. Śr. XVIII, 47 einen 12 *stoma* enthaltenden *agniṣṭoma* darbringen. Als Sühne für die Annahme eines Geschenkes von einem Ausgestoßenen oder von zwei miteinander Verfeindeten nennt Kāty. Śr. XXV, 8, 16 eine Gabe an Agni Vaiśvānara, ebenso Y. III, 250 für die Annahme eines Geschenkes von einem Brahmanentöter (vgl. S. 72, Anm. 2). SVB. I, 7, 1 f. schreibt für das Annehmen vom König eine ziemlich schwere Sühnung vor: Man soll einen Monat lang im Wasser verweilen, nur bei Tage essen sowie SV. I, 542 singen. Hat man aber von einem anderen, von dem nichts angenommen werden darf, etwas entgegengenommen, soll man einen *kṛcchra* ausführen und SV. I, 457 singen. B. II, 3, 5, 8 läßt auch diese Sünde durch Beten von ṚV. IX, 58 sühnen. M. X, 111 heißt es, daß ein Brahmane vom Annehmen von Geschenken (von Śūdra und dgl. unwürdigen Personen, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich ist) durch Weggeben derselben und durch Askese gereinigt wird. Dementsprechend wird an anderer Stelle als P. für das Annehmen von Geschenken von schlechten Leuten vorgeschrieben, 3000mal die Sāvitrī zu beten und einen Monat lang das *govrata* auszuüben (M. XI, 195; Vi. LIV, 24; Y. III, 290). Vi. XXXVII, 12. 34 führt diese Sünde aber auch unter den *upapātaka* an und sie konnte daher auch durch ein *cāndrāyaṇa*, einen *parāka* oder ein Kuhopfer gesühnt werden (XXXVII, 35).

Endlich führen M. XI, 70 und Vi. XL, 1 das Annehmen von Geld von Verrufenen als *apātrīkaraṇa* an; das P. war ein *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126) oder *taptakṛcchra* (Vi. XL, 2), nach letzterer bei Wiederholung hingegen ein *śītakṛcchra* oder ein *mahāsāṃtapana*.

4. Verbotenes Opfern und Unterrichten.

Wer für eine Person, für die man nicht opfern darf, geopfert hat, soll nach B. Śr. XVIII, 47 einen 12 *stoma* enthaltenden *agniṣṭoma* darbringen. Nach Kāty. Śr. XXV, 8, 16 soll er dem Vaiśvānara opfern, ähnlich auch Āśv. Gṛ. III, 6, 8. Dagegen hat er nach SVB. I, 5, 11 den Opferlohn aufzugeben, einen Monat lang nur zu jeder vierten Essenszeit zu essen und SV. I, 530 zu singen. Wer aber eine Person, die man nicht unterrichten darf, unterrichtet hat, soll 7 Tage fasten und SV. I, 442 singen (SVB. I, 5, 10).

B. II, 3, 5, 8 bestimmt für das Opfern für eine opferunwürdige Person wie so oft Beten von ṚV. IX, 58 als Sühnung. Nach B. III, 6, 5 und Vi. XLVIII, 22 diente auch der *prasṛtiyāvaka* zur Sühnung dieser Sünde. Va.

XXIII, 36 läßt den, der einen Schlechten unterrichtet oder für ihn geopfert hat, höchstens 1000mal die Gāyatrī wiederholen und die Opfergeschenke aufgeben. Nach M. XI, 60, Vi. XXXVII, 10. 34 und Y. III, 237 war das Opfern für opferunwürdige Leute als *upapātaka* zu sühnen (vgl. S. 132 f.). Vi. LIV, 25 kennt auch noch 3 *kṛcchra* als P. für diese Sünde, während M. XI, 198 und Y. III, 289 diese Sühne im besonderen für das Opfern zu Gunsten eines Vrātya[1]) vorschreiben. M. X, 111 nennt wieder Beten und Opfern als Sühnung für das Opfern zu Gunsten Unwürdiger und für das Unterrichten von Unwürdigen. Das Ā. und G. führt kein P. für diese allgemeineren Sünden an.

Wer in seiner Jugend für hoch und niedrig (*uccāvaca*) geopfert oder solche zum Unterricht aufgenommen hatte, mußte bei seiner Heimkehr einen *punaḥstoma* darbringen (Lāṭy. Śr. IX, 4, 5).

Wer für viele geopfert hatte, sollte nach SVB. II, 1, 7 SV. I, 122, I, 350 und I, 500 singen (vgl. oben S. 155). Wer für alle Personen einer Gemeinde geopfert hatte (*grāmayājanam*), ohne Rücksicht darauf, ob sie es verdienen oder nicht, beging ein *upapātaka* und sollte es durch eine zweijährige Enthaltsamkeitssühne (B. II, 1, 2, 13 f.) oder durch einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin oder auch bloß durch Sühnewasser sühnen (G. XXI, 11, bzw. XV, 16; XX, 17; XXII, 34). Dieselben Vorschriften enthält G. l. c. betreffs des Opferns für Frauen und des Hersagens von Gebetsprüchen für einen, der den Veda vergessen hat. Auch für die Anwendung von vedischen Sprüchen zu Gunsten davon ausgeschlossener Leute überhaupt sollte man, wenn die Sprüche 1000 Worte enthielten, ein Jahr wie ein Brahmacārin leben (G. XXII, 33). Sonst war noch nach G. XX, 1 die Verstoßung des Vaters gerechtfertigt, wenn er für einen Śūdra oder auch nur für das Geld eines Śūdra opferte. Auch nach Va. XV, 11 bewirkt Opfern für einen Śūdra Kastenausstoßung.

5. Reinigungszeremonien.

Nicht unter den P. erscheinen im allgemeinen in der älteren Dharmaliteratur die Reinigungszeremonien für das Berühren eines Cāṇḍāla, einer Menstruierenden, eines Ausgestoßenen, einer Frau im Kindbett, einer Leiche, eines, der eine Leiche berührt hat, u. dgl. Meist wird Baden vorgeschrieben. (Vgl. B. I, 5, 11; Ā. I, 5, 15 f.; G. XIV, 1 ff.; Va. III, 26 ff.; M. V, 57 ff.; Vi. XXII f.; Y. III, 1 ff.) Ausnahmsweise wird die Berührung eines Hundes, Cāṇḍāla oder Ausgestoßenen vom Va. im P.-Abschnitt besprochen (XXIII, 33). Auch hier wird Baden im Kleid als Sühne genannt. Ā. II, 1, 2, 8 f. bestimmt für die Berührung eines Cāṇḍāla Unter-

[1]) Der Einwand von Hauer, Der Vrātya, I, S. 216 A., daß der Genetiv im M. nicht im Sinne eines Dativs übersetzt werden kann, wird durch die Parallelstellen mit *ayājya* hinfällig.

tauchen im Wasser, für die Unterhaltung mit ihm Unterhaltung mit einem Brahmanen und für sein Anschauen Ansehen der Sterne als P. Ähnlich setzt G. XXIII, 22 und M. V, 86 für das Sehen eines Unreinen Anblicken der Sonne unter Anhaltung des Atems als Sühne fest. Nach Y. III, 279 soll man in diesem Falle die Sāvitrī beten.

f) Sünden wider die Wahrheit.

1. Lügen.

Bereits ṚV. X, 9, 8 wird das Wasser angerufen, um die Sünde der Lüge und des falschen Schwurs zu entfernen. Vgl. auch AV. X, 5, 22. In der älteren Dharmaliteratur finden wir über Lügen im allgemeinen keine besonders strengen Bestimmungen. Nur B. II, 1, 2, 4. 10 erwähnt Lügen hinsichtlich Land als *patanīya*, das durch eine dreijährige Enthaltsamkeitssühne zu tilgen war. G. XXIII, 27 bestimmt als P. für Lügen nur 3 Tage höchster Askese. M. XI, 70 und Vi. XL, 1 lassen Lügen als *apātrīkaraṇa* gelten, sehen es also nur bei einem Brahmanen als sündhaft an; das P. war ein *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126) oder ein *taptakṛcchra* (Vi. XL, 2), bei Wiederholung nach letzterer ein *śītakṛcchra* oder *mahāsāṃtapana*. Y. III, 279 bestimmt als Sühne Beten der Sāvitrī. Vereinzelt stehen da die Angaben von Mbh. XIII, 22, 29, daß Unwahrheit bei der Oberaufsicht der Brahmanentötung gleichkommt, und von Mbh. XIII, 23, 41, daß Unwahrheit überhaupt bei einem Brahmanen ein *pātaka*, bei einem Kṣatriya viermal, bei einem Vaiśya achtmal so groß ist. Entsprechende P. sind aber nicht angeführt. Ausdrücklich gestattet war das Lügen nach einigen Lehrern laut G. XXIII, 29 ff. bei einer Hochzeit, beim Beischlaf, im Scherz und bei Pein, aber nicht, wenn ein Guru davon betroffen wurde. Va. XVI, 36 führt ähnlich außer den zwei vom G. zuerst genannten Fällen an: Lebensgefahr, Wegnahme aller Habe und wenn es für Brahmanen geschieht. Ähnlich nennt Mbh. XII, 34, 25 und 165, 30 als Gelegenheiten, bei welchen Lügen gestattet war, die eigene Lebensrettung sowie die anderer (XII, 165, 30 führt statt der Rettung anderer Scherz an), das Interesse des Lehrers, ferner wenn es gegenüber Frauen geschah, und das Zustandebringen von Hochzeiten. (Vgl. auch M. VIII, 112.)

2. Verleumdung.

Verleumdung vor dem König nennt G. XXI, 10 als *pātakasama*, M. XI, 56 sowie Mbh. V, 40, 3 und XIII, 22, 29 als der Brahmanentötung gleich. Während im G. das P. unklar bleibt, muß die Bestimmung der anderen Textstellen, da nichts anderes verfügt wird, dahin interpretiert werden, daß die Sühne dieselbe wie bei Brahmanentötung war. Hingegen rechnet

die Vi. die in Rede stehende Sünde zu den *upapātaka*, das P. war in diesem Fall also nur ein *cāndrāyaṇa, parāka* oder Kuhopfer (XXXVII, 2. 34 f.).

Sonst konnte Verleumdung durch Baden mit Rezitation von ṚV. X, 9, 1—3 oder der Verse an Varuṇa in TS. IV, 2, 11 (vgl. auch S. 112, Anm. 1) oder anderer Reinigungsgebete je nach der Wiederholung der Tat gesühnt werden (Ā. I, 9, 26, 7; G. XXV, 7). Das G. führt dies allerdings nur unter den *rahasyaprāyaścitta* an.

Wer Brahmanen übel nachredete, konnte sich durch den *prasṛtiyāvaka* reinigen (B. III, 6, 5; Vi. XLVIII, 22). (Weitere ähnliche Tatbestände s. unter i)—5. Anklage.)

3. Unwahrheit in bezug auf Kastenvorrang.

Wer sich für einen Angehörigen einer höheren Kaste ausgab, als er tatsächlich war, beging laut M. XI, 56 (auch Mbh. V, 40, 3) eine der Brahmanentötung gleiche Sünde und hatte sie mangels anderweitiger Bestimmung wohl auch so zu sühnen. Y. III, 229 läßt dagegen diese Sünde wie Surātrinken sühnen. Nach der Vi., welche diese Sünde bloß zu den *upapātaka* rechnet, diente als P. ein *cāndrāyaṇa* oder *parāka* oder Kuhopfer (XXXVII, 1. 34 f.). Aber Vi. LIV, 14 bestimmt wieder ein anderes P., nämlich einmonatiges Leben nur von Milch.

4. Falsches Zeugnis.

Falsches Zeugnis erscheint zum erstenmal G. XXI, 10 als *pātakasama*, ein P. wird jedoch nicht angegeben. Etwas genauer sind M. XI, 57 und Vi. XXXVI, 2. 8, die es dem Surātrinken gleichstellen, und letztere nennt als P. den *aśvamedha* oder Besuchen von Wallfahrtsorten. Nach M. XI, 89 und Vi. LIV, 9 ist dieselbe Sühnung wie für Brahmanentötung auszuführen.

Ein P. für falsches Zeugnis soll vielleicht auch das in B. I, 10, 19, 16 erwähnte sein: Der Sünder soll 12 Tage lang nur heiße Milch trinken oder mit Rezitation der Kūṣmāṇḍa opfern.[1]) Ähnlich scheint ein P. für falsches

[1]) Nach Gov. ist dies ein P. für den König und Richter, wenn sie ein abgegebenes Zeugnis unrichtig werten. Bühler hingegen hält es für die Sühne für den erlaubten falschen Zeugen entsprechend M. VIII, 106 und Vi. VIII, 16. Tatsächlich erscheint unter den P. für erlaubtes falsches Zeugnis, die von den zit. Texten gegeben werden, auch das Kūṣmāṇḍaopfer. Dies allein ist aber doch eine zu schwache Stütze, um den gleichen Tatbestand im B. vorauszusetzen, das ihn ja mit keiner Silbe erwähnt. Die Erklärung Gov.'s kann richtig sein, ist aber eher zu eng. Wahrscheinlich sollten die beiden P. alle Sünden decken, die mit dem Zeugnisablegen, von dem ja in den vorhergehenden Zeilen die Rede ist, zusammenhängen, also sowohl unrichtige Wertung des wahren Zeugnisses als auch falsches Zeugnis. Der Tatbestand für das P. muß in B. I, 10, 19, 14 f. stecken: *smṛtau pradhānataḥ pratipattiḥ || ato 'nyathā kartapatyam* — „Im Gedächtnis (des Zeugen liegt), da dieses die Hauptsache ist, die Erkenntnis (des

Zeugnis, von dem gerade vorher die Rede ist, in Va. XVI, 35, einer vollständig verderbten Stelle, zu stecken.[1])

Falsches Zeugnis war gestattet, wenn das Leben eines Menschen auf dem Spiele stand (G. XIII, 24 f.; M. VIII, 103 f.; Vi. VIII, 15; Y. II, 83; vgl. oben S. 157 über erlaubtes Lügen überhaupt). Während aber das G. noch das Leben eines etwas größeren Bösewichts (*pāpīyaso jīvanam*) hiervon ausnimmt, wissen die übrigen Texte von dieser Beschränkung nichts und bemerken noch ausdrücklich, daß das falsche Zeugnis in einem solchen Falle zu Gunsten der Angehörigen aller 4 Kasten gestattet ist. Es entsteht durch dieses erlaubte falsche Zeugnis aber doch eine Sünde, die gesühnt werden muß: Nach M. VIII, 105 und Y. II, 83 durch Darbringung von (nach dem M. der Vāc geweihtem) Opfermus (*caru*) an die Sarasvatī oder laut M. VIII, 106 und Vi. VIII, 16 durch Opfern von Butterschmalz mit Rezitation der Kūṣmāṇḍa, laut M. l. c. auch statt dessen mit Rezitierung von ṚV. I, 24, 15 oder X, 9, 1—3. Diese P. galten nach der Y. und Vi. nur für Zwiegeborene. Vi. VIII, 17 nennt auch noch ein nur für Śūdra bestimmtes P., nämlich Füttern von 10 Kühen einen Tag lang. Diese P. haben alle den Charakter von *rahasyaprāyaścitta*, die sie ja auch sind, da dieses falsche Zeugnis natürlich geheim bleiben mußte. Die ausnahmsweise Erlaubnis des falschen Zeugnisses verdient auch allgemein Interesse, da sie ja außer im G. indirekt gegen die Todesstrafe überhaupt (es werden sogar die Śūdra einbezogen) gerichtet war; wir müssen in ihr somit eine Auswirkung der Ahiṃsālehre sehen; aus den „Schleichwegen", die diese benützte, um sich überall Geltung zu verschaffen, können wir schließen, daß es einmal in Indien ziemlich heftige politische Kämpfe zwischen den Vertretern der *ahiṃsā* und jenen der autorisierten Theorie des weltlichen Strafrechts gegeben haben mag.[2])

5. Betrug, Wucher und Verschiedenes.

Bereits in der vedischen Literatur finden wir den Betrug eines Menschen, mit dem ein eidlicher Vertrag besteht, genannt. Ein derartiger Be-

Falles); andernfalls fällt man in ein Loch." Dies läßt sich sowohl als Nichtberücksichtigung des Gedächtnisses des Zeugen durch den Richter wie auch als Außerachtlassung der Erinnerung durch den Zeugen selbst interpretieren. Wenn das M. und die Vi. analoge P. für erlaubtes falsches Zeugnis nennen, läßt sich die Übereinstimmung mit dem B. in diesem Punkt so erklären, daß falsches Zeugnis später als schwerere Sünde (*anupātaka*) aufgefaßt und das milde P. des B. daher nur auf die erlaubten Fälle beschränkt wurde.

[1]) Die Stelle ist ganz unverständlich und auch von Bühler nicht übersetzt worden. Daß es sich um ein P. handelte, läßt sich daraus schließen, daß dieses Wort dort vorkommt.

[2]) Von diesem Gesichtspunkte aus kann ich Hopkins nicht zustimmen, der in dieser Erlaubnis des falschen Zeugnisses eine zweifelhafte Moralität sah (Mutual Relations, p. 59 f.).

trüger sollte als *prāyaścitti* Agni und Varuṇa Opfermus darbringen (MS. II, 1, 4; M. Śr. V, 1, 5, 80—82).[1])

G. XXV, 7 schreibt als *rahasyaprāyaścitta* für Unehrlichkeit Baden und Rezitation von ṚV. X, 9, 1—3 oder der an Varuṇa gerichteten Verse oder anderer Reinigungssprüche (vgl. S. 112, Anm. 1) vor.[2])

M. XI, 68 und Vi. XXXVIII, 3. 6 klassifizieren Betrug als *jātibhraṃśakara*; die Sühne war somit bei vorhandener Absicht der *sāṃtapanakṛcchra*, sonst der *prājāpatya* (M. XI, 125; Vi. XXXVIII, 7). Vi. LIV, 15 schreibt hingegen einem betrügerischen Geschäftsmann das P. vor, ein Jahr lang nur von Almosen zu leben. Die Y. setzt den Betrug dem Surātrinken gleich (III, 229) und verlangte wohl auch das entsprechende P. Hingegen läßt sie Falschheit (*kauṭilyam*) als *upapātaka* sühnen (s. S. 132 f.) (III, 238). Mbh. XII, 108, 32 erklärt Freundesverrat sogar für unsühnbar.

Bei Nichtabzahlung von Schulden dienten die P. für *upapātaka* (s. S. 132 f.) zur Reinigung (M. XI, 66; Y. III, 234). (Doch vgl. S. 43, Anm. 5.)

Das Geldverleihen gegen Zinsen sollte man nach Ā. I, 9, 27, 10 sühnen, indem man auf Gras saß und seinen Rücken der Sonnenhitze aussetzte. Sonst erscheint diese Sünde nurmehr Vi. XL, 1f., die das Leben vom Geldverleihen gegen Zinsen als *apātrīkaraṇa* auffaßt und durch den *taptakṛcchra*, bei Wiederholung durch den *śītakṛcchra* oder den *mahāsāṃtapana* sühnen läßt. (Doch vgl. SVB. I, 6, 8, wo der, welcher einen Brahmanen u. a. um die Zinsen betrügt, ein P. auszuführen hat, s. S. 129.)

Wucher war nach B. I, 5, 10, 23 und Va. II, 42 eine schwerere Sünde als Bhrūṇa-, bzw. Brahmanentötung.[3]) Hingegen erscheint Wucher M. XI, 62 und Y. III, 235 bloß als *upapātaka* und war entsprechend zu sühnen (s. S. 132 f.).

Wankelmütigkeit, die laut M. XI, 71 ein *malāvaha* war, wurde durch dreitägiges Essen eines heißen Gerstengerichtes gesühnt (M. XI, 126). Für Leichtfertigkeit schreibt Y. III, 279 Rezitation der Sāvitrī vor.

g) Verbotener Handel.

SVB. I, 8, 1f. bestimmt P. nur für den Verkauf von Flüssigkeiten[4]) und von Tieren, die oben und unten Schneidezähne haben. In beiden Fällen ist ein *kṛcchra* auszuführen, wozu im ersteren Falle das zweite Sāman zu SV. I, 378, im letzteren SV. I, 341 zu singen ist.

[1]) Vgl. Caland, AZ, S. 27, Nr. 39. — Ein Sühneopfer für Wortbruch im Mbh., s. Winternitz, GIL. I, 292 = HIL. I, 347. Zum Tatbestand vgl. auch H. Lüders, Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch, SBA. 1917, 347 ff.

[2]) Die Parallelstelle Ā. I, 9, 26, 7 läßt uns diesmal im Stich, da sie statt *anārjava anāryava* (nichtarisches Benehmen) liest.

[3]) Hopkins, Ethics of India, p. 103, wollte diese Stellen, da sie ein Zitat eines alten Verses sind, nur nach dem rhetorischen Wert schätzen.

[4]) Laut Sāyaṇa Öl, saure Milch u. dgl.

B. II, 1, 2, 5 erklärt Handel mit allen Waren für ein *patanīya*, das laut Sū. 10 durch eine dreijährige Enthaltsamkeitssühne zu tilgen war. Von den übrigen Dharmatexten verbieten nur M. XI, 70 und Vi. XL, 1 Handel allgemein, aber offenbar nur für Brahmanen, da sie ihn als *apātrīkaraṇa* klassifizieren. Als Sühne diente ein *cāndrāyaṇa* (M. XI, 126) oder ein *taptakṛcchra* (Vi. XL, 2), nach letzterer im Wiederholungsfall jedoch ein *śītakṛcchra* oder ein *mahāsāṃtapana*.

Das M. und die Y. nennen ferner den Verkauf seiner selbst, der eigenen Gattin und des eigenen Kindes, ferner von Teichen und Lusthainen als *upapātaka* (M. XI, 60. 62; Y. III, 240. 242. 236f.), sodaß die allgemeinen P. für diese Sündenklasse als Sühne galten (s. S. 132 f.). Die Vi. läßt hingegen den Verkauf von Lebewesen und von Land überhaupt durch einen *taptakṛcchra* sühnen (LIV, 17).

Zu den *upapātaka* rechnet ferner G. XXI, 11, bzw. XV, 18 und Va. I, 23 den Somaverkauf. Als Sühne diente nach dem G. die Anwendung von Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34), nach Va. XXI, 31 der *atikṛcchra*. Die Vi. bestimmt für den Verkauf von heiligen Dingen[1]) und des Soma wieder den *taptakṛcchra* (LIV, 17). Die übrigen Texte nennen kein besonderes P. für Somaverkauf. Nach Mbh. XII, 34, 31 ist aber Verkauf des Soma keine Sünde für jenen, dem das wahre Wesen des Soma bekannt ist.

Im Widerspruch zu der oben zitierten B.-Stelle steht B. IV, 1, 6, wo für den Verkauf von unverkäuflichen Dingen außer Honig, Fleisch, Butterschmalz, Sesamöl, ätzenden Dingen, Salz, geringen Speisen u. dgl. die Ausführung von täglich 12 Atemanhaltungen 12 Tage lang als P. vorgeschrieben wird. Die allgemeinen P. für *upapātaka* galten für den Verkauf von unverkäuflichen Dingen (wohl soweit sie nicht besonders genannt waren) laut M. XI, 63, Vi. XXXVII, 14. 34f., Y. III, 234. Trotzdem führt die Vi. später eine Reihe von unverkäuflichen Sachen an und bestimmt hierfür besondere P.: für den Verkauf von frischem Ingwer, Heilkräutern, Parfums, Blumen, Früchten, Wurzeln, Häuten, Rohrstäben, gespaltenem Bambusrohr, Spelzen, Scherben, Haaren, Asche, Knochen, Kuhmilch, Ölkuchen, Sesam und Öl den *prājāpatya*; für den Verkauf von Früchten der Cordia latifolia (*śleṣma*), von Gummi, Bienenwachs, Muscheln, Perlmutter, Zinn, Blei, Eisen, Kupfer und Gefäßen aus Rhinozeroshorn ein *cāndrāyaṇa*; für den Verkauf von gefärbten Kleidern, Farben, Edelsteinen, Parfums (zum zweitenmal!), Zuckerrohrsaft, Honig, Flüssigkeiten und Wolle dreitägiges Fasten; für den Verkauf von Fleisch, Salz, Lack und Milch ein *cāndrāyaṇa* nebst Wiederweihe (LIV, 18—22).

[1]) Nandap. erklärt dies als das durch Opfern etc. entstehende Verdienst.

h) Sonstige weltliche Vergehen.

In diesem Abschnitt sind einige Vergehen zu besprechen, die teilweise herzlich wenig mit Sünden zu tun haben und zeigen, wie weit das Leben bei den alten Indern im Banne der Religion stand.

B. II, 1, 2, 2 erwähnt unter den *patanīya* auch Reisen auf dem Ozean; als P. diente die schon früher besprochene dreijährige Enthaltsamkeitssühne, eine gewiß sehr harte Bestrafung dieses Vergehens.[1]) Wie aus B. I, 1, 2, 4 hervorgeht, war diese ganze Sünde allerdings nur eine Besonderheit Südindiens. Da das Ā. nichts mehr davon erwähnt, scheint man auch im Süden bald von dieser harten Ahndung des Seereisens abgekommen zu sein.[2])

Die B.-Schule hatte es überhaupt auf das Reisen abgesehen. So dient nach B. Śr. XVIII, 13 ein 21strophiger *agniṣṭut* als Sühne für jenen, der zu den Āraṭṭa, Gāndhāra, Sauvīra, Kāraskara und Kaliṅga gewandert ist. Auch das B. bestimmt für das Besuchen der Āraṭṭa, Kāraskara, Puṇḍra, Sauvīra, Vaṅga, Kaliṅga und Prānūna, von Völkern, die, soweit ihre Wohnsitze bekannt sind, sowohl im Panjāb als auch in Bengalen oder an der indischen Ostküste wohnten,[3]) ein P., und zwar die Darbringung eines *punastoma* oder einer *sarvapṛṣṭhā* (vgl. TS. II, 3, 7, 1—2). Für die Reise zu den Kaliṅga nennt es auch eine Opferspende an Agni Vaiśvānara als von den Ṛṣi verkündete Sühne (I, 1, 2, 14f.).

Das Bereiten von Heilmitteln erscheint B. II, 1, 2, 13f. als *upapātaka* und war durch eine zweijährige Enthaltsamkeitssühne zu tilgen!

Oberaufsicht in Bergwerken (vgl. S. 42, Anm. 1) und Errichtung von großen, schädigenden Maschinen war durch die allgemeinen P. für *upapātaka* (s. S. 132 f.) zu sühnen (M. XI, 64; Vi. XXXVII, 22 f. 34; Y. III, 240. 242).

Dieselben P. galten laut Y. III, 235 für Salzbereitung.

Durch den *prasṛtiyāvaka* konnte nach B. III, 6, 5 und Vi. XLVIII, 22 eine Sünde gesühnt werden, deren Tatbestand nicht ganz klar ist (vgl. S. 59, Anm. 1); es muß sich jedenfalls um irgendein Vergehen im Zusammenhang mit dem königlichen Hofe handeln.

---

[1]) Der Aufsatz von G. Jhā, Bodhāyana's Prāyaścitta for Sea-Voyage, in Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes, vol. III, 2, p. 35 f., beschäftigt sich mit der Frage, ob dieses P. einen Selbstmord bedeutet, und verneint dies. Die Richtigkeit dieses Ergebnisses ist wohl kaum zu bezweifeln.

[2]) Doch gibt es auch aus moderner Zeit Beispiele für das Fortleben der Anschauung von der Sündhaftigkeit des Seereisens. Vgl. N. Bhashyacharya, Sea-Travel of Brahmans, Madras (?) 1888.

[3]) S. Hopkins, CHI, p. 242, und Bühlers Note zu B. l. c. (SBE. XIV, 148).

i) Unrechtes Behandeln bestimmter Personen.

1. Auftreten gegen den Guru.

Unter diesem Ausdruck lassen sich die verschiedenen Schattierungen der schwersten Sünde dieser Gruppe zusammenfassen (vgl. S. 35, Anm. 3). Das G., das XXI, 10 diese Sünde unter die *pātakasama* einreiht, führt weiter kein besonderes P. hierfür an. Das Va. faßt sie bloß als *upapātaka* auf (I, 23) und bestimmt dementsprechend ein sehr einfaches P., nämlich Baden in Kleidern und Besänftigung des beleidigten Guru. Durch seine Gunst wird man gereinigt (XXI, 28). M. XI, 56, Y. III, 228, Mbh. V, 40, 3 und XIII, 22, 29 setzen diese Sünde der Brahmanentötung gleich und M. XI, 89 schreibt tatsächlich für jenen, der dem Lehrer Widerstand leistet, die Sühnung für Brahmanentötung vor. Vi. XXXVII, 3. 34f. zählt diese Sünde wie das Va. wieder nur zu den *upapātaka* und läßt sie durch das *cāndrāyaṇa*, den *parāka* oder ein Kuhopfer sühnen. Nach LIV, 14 hingegen soll ein derartiger Sünder einen Monat nur von Milch leben. Mbh. XII, 35, 23 (vgl. auch XII, 34, 8) behandelt den Tatbestand, mit Unwahrheit an den Guru heranzutreten und sich ihm zu widersetzen, mit Milde, denn der Sünder soll als P. etwas, was dem Guru lieb ist, ausführen.

2. Verstoßung.

Verstoßung von nicht aus der Kaste Ausgestoßenen, Nichtverstoßung von aus der Kaste Ausgestoßenen und Verlassen des Opferpriesters und Lehrers werden von G. XXI, 1. 13 als *pātaka* aufgezählt, weiter aber keine besonderen P. hierfür bestimmt. Der Opferpriester und Lehrer durften nur in begründeten Fällen, wie bei Unwissenheit, Nichtunterrichten und Begehen eines *patanīya*, verlassen werden (G. XXI, 12; vgl. auch Ā. I, 1, 4, 27; 2, 7, 26; 2, 8, 27; Va. XIII, 50). Auch Mbh. XII, 165, 62 hält Verlassen des Lehrers ohne Veranlassung für ein *pātaka*, M. XI, 60 dagegen nur für ein *upapātaka* und läßt es XI, 118 durch das *govrata* oder *cāndrāyaṇa* sühnen.

Die P. für *upapātaka* (s. S. 132 f.) galten ferner für das Verlassen der Eltern und die Verstoßung des Sohnes nach M. XI, 60, Vi. XXXVII, 6. 34, Y. III, 237. 239 (vgl. S. 38, Anm. 1). Mbh. XII, 165, 62 setzt für grundloses Verlassen der Eltern Ausstoßung aus der Kaste fest, ohne ein besonderes P. anzugeben.

Die Vi. bestimmt l. c. die P. für *upapātaka* auch für Verstoßung der Frau, M. XI, 63 und Y. l. c. für Verstoßung von Verwandten allgemein. Die Vertreibung einer untreuen Frau aber war keine Sünde, wie Mbh. XII, 34, 30 festsetzt. Die Frau wird dadurch sogar von ihrer Sünde gereinigt, es diente in diesem Falle die Verstoßung also als P.

Eine sehr schwere Sühnung bestimmt M. XI, 199 und Y. III, 289 für die Verstoßung eines Schutzflehenden; wer dies begangen hat, darf ein Jahr lang nur Gerste als Nahrung einnehmen.

3. Sünden gegen die Familienordnung.

Das Heiraten des jüngeren Bruders vor dem älteren galt als Sünde sowohl für den jüngeren als auch für den älteren Bruder, der es zuließ, schon in vedischer Zeit (vgl. oben S. 30 f.). Ein P. bestand laut Kauś. XLVI, 26 ff. darin, daß man den Brüdern an einem Wasser Fesseln aus Schilfgras anlegte (symbolisch die Fesseln ihrer Schuld andeutend), darüber Weihwasser goß, dann einige der Fesseln in den Schaum des Flusses warf und fortschwimmen ließ. Dabei fanden die Hymnen AV. VI, 112 und 113 Anwendung.[1])

SVB. I, 7, 10 bestimmt als P. für beide Brüder drei *kṛcchra* nebst Singen von SV. I, 91. B. II, 1, 1, 39 f. läßt diese Sünde bereits durch einen 12tägigen *kṛcchra* gesühnt sein. Nach der jüngeren Stelle B. IV, 6, 7 kann sich der ältere Bruder auch durch Essen von im *pañcagavya* gekochter Gerstenspeise entsündigen. Laut Ā. II, 5, 12, 22 haben beide Brüder das P. für *aśucikara* auszuführen, wobei zu beachten ist, daß die Sünde des jüngeren Bruders als schwerer gilt denn die des älteren. Das P. bestand laut Ā. I, 10, 29, 17 f. in der Ausführung der *mahāvrata*-Observanzen während einer Zeit, die je nach der Wiederholung der Sünde von einem Tag bis zu einem Jahr schwankte. Ā. Śr. IX, 12, 11 schreibt hingegen nur 2 Butterschmalzspenden mit Rezitation der Verse *„yan ma ātmano ..."* (TS. III, 2, 5, 4) vor. Nach Va. XX, 7 f. sollte der jüngere Bruder einen *kṛcchra* und *atikṛcchra* ausführen, die Frau dem älteren geben und dann sie wieder heiraten. Der ältere brauchte nur einen *kṛcchra* auszuführen und sollte die in Rede stehende Frau heiraten, was aber nur formell war, wie sich aus den Bestimmungen für den jüngeren Bruder ergibt. Das G., M., die Vi. und Y. bestimmen für beide Brüder die bereits bekannten allgemeinen P. für *upapātaka* [G. XXI, 11, bzw. XV, 18; XX, 17 (Sühnewasser); XXII, 34 (Lebensweise nach Art des Brahmacārin); M. XI, 61; Vi. XXXVII, 16. 34; Y. III, 234 f.; bezgl. der Sühnungen s. S. 132 f.].[2]) Vi. LIV, 16 führt überflüssigerweise noch einmal das *cāndrāyaṇa* als Sühnung an. Nach Mbh. XII, 35, 27 sollen beide Brüder den 12tägigen *kṛcchra* ausführen, das Selbst gezügelt, fest in der Observanz; Mbh. XII, 165, 68 ff. schreibt für

[1]) Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 315. Bloomfield, SBE. XLII, 523 ff., AJPh. XVII, 435 ff., The Atharvaveda, p. 85. Caland, Altindisches Zauberritual, S. 153. Oldenberg, Rel. V., S. 326. Keith, The Religion a. Philos. of the Veda a. Up., p. 265. H. Lefever, The Vedic Idea of Sin, p. 49.

[2]) Auch das schwerste dieser P., die einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin, findet noch seine Entsprechung in den bezgl. Bestimmungen des Ā., deren Anwendung allerdings von der Willkür der *pariṣad* abhing.

sie das P. des Totschlägers (*vīrahan*; vgl. S. 92 f.) vor, nämlich wieder ein *cāndrāyaṇa* oder einen *kṛcchra*; gleichzeitig findet sich hier die aus dem Va. bekannte Bestimmung, daß der jüngere Bruder seine Frau dem älteren anbietet und dieser darauf dem jüngeren die Erlaubnis zur Wiederverheiratung erteilt. Die Heirat des jüngeren Bruders vor dem älteren war laut Mbh. XII, 34, 27 aber gestattet, wenn der ältere aus der Kaste ausgestoßen oder ein Asket war.

Wer für die beiden Brüder opferte und der Vater, der seine Tochter zu einer solchen verbotenen Heirat hergab, hatte, wie einige Texte anführen, dasselbe P. auszuführen wie die beiden Brüder, nämlich einen *kṛcchra* laut B. II, 1, 1, 39 f. oder die P. für *upapātaka* (s. S. 132 f.) gemäß M. XI, 61, Vi. XXXVII, 17 f. 34, Y. III, 238, das *cāndrāyaṇa* auch nach Vi. LIV, 16. Die auf diese verbotene Weise geheiratete Frau hatte nach B. l. c. einen 3tägigen *kṛcchra*, nach Vi. LIV, 16 ein *cāndrāyaṇa* und nach Mbh. XII, 165, 68 ff. dieses oder einen *kṛcchra* auszuführen. Ganz im Widerspruch dazu erklärt Mbh. XII, 35, 28, daß die Frau von keiner Sünde befleckt ist.

Auch bei anderen Gelegenheiten war der Vorrang des älteren Bruders vor dem jüngeren zu wahren. Für den jüngeren Bruder, der vor dem älteren das Feuer anlegt und opfert, bestimmt B. IV, 6, 7 als P. wieder Genießen von im *pañcagavya* gekochter Gerstenspeise. Ā. II, 5, 12, 22 und Ā. Śr. IX, 12, 11 nennt den älteren Bruder, dem der jüngere mit der Anlegung des heiligen Feuers, mit der Darbringung eines Somaopfers oder im Empfang des Erbteils[1]) zuvorgekommen ist; beide Texte bestimmen für diese Sünder dieselben Sühnen, die sie für das frühere Heiraten verordnet hatten.

Laut einigen Lehrern ist nach Ausführung des P. in allen diesen Fällen das „corpus delicti" (*liṅga*) zu entfernen (Ā. II, 5, 12, 23).[2])

Das G. führt nur den Fall des jüngeren Bruders an, der das Feuer früher angelegt hat als der ältere; nach ihm begingen beide Brüder dabei ein *upapātaka* (XXI, 11, bzw. XV, 18) und hatten es durch Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin zu sühnen (XXII, 34).

[1]) *parivinna* nach der Erklärung von Har. Delbrück, Indogerman. Verwandtschaftsnamen, S. 581 f., hielt *parivinna* mit *parivitta* für gleichbedeutend und die Nebeneinandersetzung im Ā. für einen Irrtum. Dieser müßte allerdings aus Ā. Śr. IX, 12, 11 übernommen sein, wo ebenfalls beide Worte nebeneinanderstehen.

[2]) Darunter ist wohl die Wiederherstellung des alten, normalen, vor Begehen der Sünde bestandenen Zustandes zu verstehen, soweit dies möglich war, also Rückgabe des Erbteils, Auslöschen des Feuers, Scheidung von der Frau etc. Letztere erinnert an die Lehre des Va. und des Mbh. XII, 165, daß der jüngere Bruder seine Frau dem älteren anbieten soll. Nach einer von Har. zitierten anderen Smṛti waren aber die Frau und das Feuer nicht aufzugeben.

Der Vorrang des Alters hatte auch bei den Schwestern gewahrt zu werden. Die vor der älteren verheiratete jüngere Schwester sowie der Mann der älteren Schwester, die nach der jüngeren verheiratet wurde, hatten laut Ā. II, 5, 12, 22 wieder das P. für *aśucikara* auszuführen (I, 10, 29, 17 f.), wobei man die Sünde des Mannes der älteren Schwester für schwerer hielt als die der jüngeren Schwester. Auch hier galt nach einigen Lehrern die Bestimmung von der Entfernung des „corpus delicti". Nach G. XXI, 11, bzw. XV, 16 haben die jüngere Schwester und der Mann der älteren Schwester in diesen Fällen die P. für *upapātaka* auszuführen (s. oben). Va. XX, 9 f. bestimmt als P. für den Gatten der vor der älteren verheirateten jüngeren Schwester den 12tägigen *kṛcchra* sowie Heiraten der älteren Schwester, für den Gatten dieser älteren Schwester einen *kṛcchra* und *atikṛcchra*, Abtreten seiner Frau an den Gatten der jüngeren („corpus delicti"!) und Wiederheiraten einer anderen Frau.[1])

Nichtverheiratung der mannbaren Tochter war eine schwere Sünde für den Vater und galt der Bhrūṇa-, bzw. Brahmanentötung gleich (B. IV, 1, 11 ff.; G. XVIII, 21 f.; Va. XVII, 70 f.; Y. I, 64; Mbh. XIII, 24, 9).[2])

4. Verbalinjurien und anderes Unrecht.

Aussprechen von harten Worten zu irgendeiner Person, soweit sie nicht besonders qualifiziert war, war nach dem SVB. durch Singen von SV. I, 222 zu sühnen. War es aber gegenüber einem Brahmanen geschehen, hatte man das Sāman dreimal zu singen. Wer harte Worte zu ehrwürdigen Verwandten wie dem Bruder, dem mütterlichen oder väterlichen Onkel gesprochen hatte, sollte sie besänftigen, während einer Nacht und der beiden angrenzenden Tage fasten und 21mal das erste Sāman zu SV. I, 516 singen. Waren die harten Worte sogar gegen Lehrer, Mutter oder Vater gefallen, war drei Tage zu fasten und das letzte Sāman zu SV. I, 516 zu singen (SVB. I, 5, 6—9).

Zur Sühnung der Beleidigung eines *anūcāna*[3]) oder eines *muni* diente nach B. Śr. XVIII, 12 ein dreifacher *agniṣṭut*.

Ā. I, 9, 26, 3 ff. bestimmt für den, der eine Person, bei der es verboten ist, angeschrieen oder ihr Unrechtes gesagt hat, Ausschluß von Milch, Ätzendem und Salz[4]) während 3 Tage aus der Nahrung. Für einen Śūdra und für Frauen dauert dieses P. aber 7 Tage.

[1]) So mit Bühler und Kṛṣṇap. Delbrück a. a. O. S. 585 interpretierte anders; darnach soll der Gatte der jüngeren diese wiederheiraten und ebenso der Gatte der älteren die ältere, nachdem er sie pro forma dem anderen übergeben hat. Dies berichtet auch Kṛṣṇap. als Ansicht anderer. Gegen diese Interpretation spricht jedoch, daß in XX, 10 nicht mehr *tāṃ copayacchet* steht.

[2]) Vgl. Jolly, RS, S. 54 f., woselbst auch weitere Literatur zitiert ist.

[3]) Zu dieser Rangstufe des Brahmanen vgl. Vaikh. Gṛ. I, 1.

[4]) Hi. I, 7, 24, 13 nennt nur Milch und Salz.

G. XXIII, 27 f. nennt als P. für Beschimpfungen 3 Tage dauernde höchste Askese. Ist die Beschimpfung aber wahr, soll ein Feueropfer mit Rezitation der an Varuṇa gerichteten Sprüche (TS. III, 4, 11, 6; II, 1, 11, 6; I, 5, 11, 3) und der von Manu geoffenbarten (ṚV. VIII, 27—31 laut Har.) dargebracht werden.

Nach M. XI, 205 bestand das P. für barsches Anreden eines Brahmanen und für Duzen einer würdigen Person bloß in Baden, Fasten während der restlichen Stunden des betreffenden Tages und Besänftigung des Beleidigten durch Begrüßung. Derartiges Fasten und Besänftigung bestimmt auch Vi. XXXII, 8 f. für das Duzen eines Guru. Nach Y. III, 292 hingegen soll der, welcher einen Guru geduzt oder angebrummt hat, ihn schnell besänftigen und einen Tag fasten.

Nicht in Übereinstimmung mit den obigen leichten P. setzt Mbh. XIII, 22, 31 das Beschimpfen eines Brahmanen der Brahmanentötung gleich. Dieser kommt es auch gleich, wenn man einen an Nahrungssorgen leidenden Brahmanen eines Almosens halber selbst herbeiruft und ihm dann sagt, daß es nichts gibt (Mbh. XIII, 24, 5).

Wer seinen Lehrer oder seine Eltern geschlagen hat, soll ihre Gunst wiedererlangen oder eine nicht näher genannte Sühne[1]) ausführen (Va. XV, 19). Vi. LIV, 14 schreibt als P. für das Stoßen des Lehrers vor, einen Monat nur von Milch zu leben.

Ungehorsam gegen Mutter und Vater und Unrecht an Kindern und Greisen (die Vi. nennt bloß Kinder) konnte durch den *prasṛtiyāvaka* gesühnt werden (B. III, 6, 5; Vi. XLVIII, 20. 22).

Wer den Lebensunterhalt von Brahmanen vernichtet, soll laut Vi. LIV, 15 ein Jahr nur von Almosen leben, während er nach Mbh. XIII, 24, 6 dem Brahmanentöter gleicht, so wie der, welcher für nichts und wieder nichts über Zwiegeborene starke Schmerzen verursachenden Kummer bringt (Mbh. XIII, 24, 10).

Etwas überschwänglich heißt es Mbh. XIII, 126, 28, daß die Sünde desjenigen, der den Gast nicht ehrt, der des Frauentöters, Kuhtöters, Undankbaren, Brahmanentöters und Gurubettschänders gleich ist. Aber wenn man die gastlichen Ehrungen einer würdigen Person unwissentlich nicht zukommen läßt, ist es keine Sünde (Mbh. XII, 34, 29).

5. Anklage.

Wer einen Brahmanen fälschlich beschuldigte, wurde nach dem SVB. von derselben Sünde befallen, deren er den Brahmanen beschuldigte, wer aber eine verborgene Sünde von ihm offenbarte, von der halben Sünde. Die Sühne bestand aber nur im Singen von SV. I, 22 (SVB. I, 7, 15 f.).

[1]) Die Stelle ist wohl verdorben; *apayāpya* gibt, wie schon Böhtlingk ZDMG. 40, 1886, 146 bemerkte, keinen Sinn.

B. II, 1, 2, 34 setzt für den, der einen anderen eines *pātaka* bezichtigt, einen einjährigen *kṛcchra* fest. Dabei bleibt es offen, ob dieses P. nur für die falsche Anklage oder auch gar für die zurechtbestehende auszuführen war. So ungeheuerlich das letztere uns auch erscheint, ist es doch nicht ganz von der Hand zu weisen, angesichts der obigen Erklärung des SVB. über das Offenbaren einer verborgenen Sünde sowie der im folgenden genannten Bestimmungen anderer Texte.

Nach G. XXI, 17 f. bringt nämlich die Beschuldigung eines Brahmanen eine ebenso große Sünde für den Beschuldiger mit sich; war die Beschuldigung falsch, ist die Sünde des Bezichtigers doppelt so groß. A contrario ergibt sich, daß im ersteren Falle von zurechtbestehender Beschuldigung die Rede ist. Dieselbe Bestimmung findet sich Va. XX, 30, Y. III, 285[1]) und Mbh. XII, 165, 41 f., nur daß hier die Unterscheidung von rechter und falscher Beschuldigung schwarz auf weiß steht und auch nicht bloß auf die Beschuldigung eines Brahmanen beschränkt ist. (Vgl. auch Nār. XV, 21.) P. werden allerdings nur für falsche Beschuldigung angegeben. Der Sünder soll einen Monat lang sitzen, nur Wasser genießen und beten (nach dem Va. die Śuddhavatī-Verse ṚV. VIII, 84, 7—9), gezügelter Sinne (Va. XXIII, 39; Y. III, 286). Va. XXIII, 40 nennt als Alternative noch das Schlußbad beim *aśvamedha*. Wie man sieht, galt die falsche Beschuldigung in der Dharmaliteratur als keine leichte Sünde, denn die Sühnen sind recht hart.[2]) Diese Strenge wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß der fälschlich Beschuldigte ebenfalls ein P. ausführen mußte. Über dieses werden wir in anderem Zusammenhange handeln.

k) Sünden gegen den Veda und den Dharma allgemein.

1. Sünden gegen den Veda.

Vergessen des Veda erscheint Ā. I, 7, 21, 8 unter den *patanīya* und war nach I, 10, 28, 11 ff. durch kein geringeres P. als das 12jährige *mahāvrata* zu sühnen. Überraschend milde behandelt diese Sünde dagegen das G.; da es sie als *upapātaka* ansieht (XXI, 11), diente als P. die Anwendung von Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34). Va. XX, 12 schreibt nur einen 12tägigen *kṛcchra*, dazu aber neuerliches Studium bei einem Lehrer vor. M. XI, 57 setzt Vergessen des Veda ebenso wie Lästerung des Veda dem Surātrinken, Y. III, 228 dagegen der Brahmanentötung gleich. Mit der Y. stimmt auch Mbh. XIII, 22, 31, bzw. XIII, 24, 8 überein, nur daß letztere Stelle die

[1]) Das Fehlen dieser Stelle im GP. (Y. ed. Losch VII, 33_2) ist angesichts der Parallelstellen doch verdächtig.

[2]) Vom Schlußbad beim *aśvamedha* kann man das zwar nicht sagen, dafür war dies aber doch eines der wirksamsten P., das ja sogar von der Brahmanentötung reinigte.

Lästerung des Veda als Tadel der in einer Linie überlieferten Offenbarung oder eines von den Weisen verfaßten Lehrbuches, ohne es zu kennen, umschreibt. Die P. werden nicht näher genannt, die Sünden waren also wohl wie die zum Vergleich herangezogene Sünde zu sühnen. Während diese Texte in bezug auf Strenge also mit dem Ā. übereinstimmen, erachtet Vi. XXXVII, 4 f. 34 f. Vergessen des Studierten und Lästerung des Veda wieder nur für ein *upapātaka*, das durch ein *cāndrāyaṇa*, einen *parāka* oder ein Kuhopfer zu sühnen war. Aber Vi. LIV, 13 nennt im Widerspruch hierzu für Vergessen des Veda eine schwerere Sühnung: der Sünder soll ein Jahr lang nur durch einmaligen Bettelgang täglich seinen Lebensunterhalt bestreiten, zu den 3 Tageszeiten baden und auf der Erde liegend die übrige Zeit zubringen.

Aufgeben des Vedastudiums war durch die allgemeinen P. für *upapātaka* (s. S. 132 f.) zu sühnen (M. XI, 60; Y. III, 239).

Die Bekanntmachung des Veda (sc. vor Śūdra) wird von G. XX, 1 als eine sogar die Verstoßung des Vaters rechtfertigende Sünde, von Va. XV, 11 als die Kastenausstoßung nach sich ziehend angeführt. M. XI, 199 und Y. III, 289 setzen als P. einjähriges Leben von Gerste fest. (Vgl. auch oben S. 155 f. „Verbotenes Unterrichten.")

Unglaube (vgl. S. 35, Anm. 1) war nach G. XXI, 1 ein *pātaka*; ein P. wird nicht besonders angeführt. Die anderen Texte rechnen dagegen diese Sünde zu den *upapātaka* (Va. I, 23; M. XI, 67; Vi. XXXVII, 31. 34; Y. III, 236). Sie war nach Va. XXI, 29 durch einen 12tägigen *kṛcchra* und Ablassen vom Unglauben, nach den übrigen durch die allgemeinen P. für *upapātaka* (s. S. 132f.) zu sühnen. Dagegen führt Vi. LIV, 15 außerdem noch ein viel schwereres P. an, nämlich ein Jahr lang von Almosen zu leben, und Mbh. XIII, 130, 37 f. erklärt Unglauben sogar für unsühnbar.

Die *upapātaka*-P. waren auch für Beschäftigung mit schlechten Lehrbüchern vorgeschrieben (M. XI, 66; Vi. XXXVII, 30. 34; Y. III, 242).

2. Der *patitasāvitrīka*.

Der *patitasāvitrīka* (auch *sāvitrīpatita*) war jener, dessen Schülerweihe (*upanayana*) nicht rechtzeitig vorgenommen worden war und der dadurch das Lernen der Sāvitrī (ṚV. III, 62, 10) verwirkt hatte.[1]) Damit war es mit seinem Studium aus und er wurde genau so behandelt wie ein aus der Kaste Gestoßener. Sein P. war bereits in früher Zeit der *vrātyastoma* (Pār. Gṛ. II, 5; vgl. Kāty. Śr. XXII, 4, 1 schol.).

Sehr genaue und schwere Sühnungsvorschriften für den *patitasāvitrīka* gibt Ā. I, 1, 1, 28—2, 10. Wer das rechtzeitige *upanayana* versäumt

[1]) Vgl. Weber, I. St. X, 21, 101. Hillebrandt, RL, S. 51. Glaser, ZDMG. 66, 1912, 13. Hauer, Der Vrātya, I, S. 218 ff.

hat, soll als P. 2 Monate lang die Pflichten eines die drei Veden studierenden Brahmanenschülers erfüllen, dann wird er geweiht, hierauf soll er ein Jahr lang[1]) ein (tägliches) Bad nehmen, worauf endlich der Unterricht beginnen darf. Wessen Vater und Großvater bereits *patitasāvitrīka* waren, gilt als Brahmanentöter; er muß die Pflichten eines Brahmanenschülers ein Jahr lang erfüllen, wird dann geweiht, hat nun so viele Jahre zu baden, als seine beiden Vorfahren nicht geweiht waren, wobei jeder für sich gezählt wird, und soll dabei die Verse ṚV. IX, 67, 21—27, das Yajuṣpavitra (TS. I, 2, 1, 1), das Sāmapavitra (SV. I, 169), das Āṅgirasapavitra (ṚV. IV, 40, 5) oder die Vyāhṛti rezitieren (die Stellenangaben nach Bühler). Dann endlich kann der Unterricht beginnen (vorausgesetzt, daß er es erlebt!). Bei wem aber das *upanayana* des Urgroßvaters usf. nicht bekannt ist, der heißt ein Leichenplatz; er muß den Pflichten des Brahmanenschülers 12 Jahre lang obliegen; dann folgen die Observanzen wie bei dem vorgenannten Sünder, nur daß sie wegen der größeren Zahl der Vorfahren noch länger dauern. Hierauf wird er zunächst nur in den Gṛhyariten unterrichtet; wer dann zu Ende kommt (sagt selbst das Ā.), wird so wie der erstgenannte Sünder geweiht (es folgt also noch das 14monatige P. des *patitasāvitrīka*, dessen Ahnen geweiht waren).

Das G. zählt das Versäumen des *upanayana* unter den *upapātaka* auf (XXI, 11); die Sühne war daher bloß Anwendung von Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34). Letzteres P. entspricht ungefähr dem vom Ā. bestimmten. Die besonders qualifizierten Fälle kennt aber das G. ebensowenig wie ein anderer Text.

Va. XI, 76 ff. bestimmt ebenso wie Vaikh. Gṛ. II, 3 für den *patitasāvitrīka* als P. das *uddālakavrata*, das Schlußbad beim *aśvamedha* oder den *vrātyastoma*; beim *uddālakavrata* genießt man 2 Monate nur Gerstenspeise, 1 Monat Milch, ½ Monat Quark, 8 Tage Butterschmalz, 6 Tage solches, das man, ohne darum zu bitten, erhalten hat, 3 Tage Wasser und 1 Tag sowie 1 Nacht fastet man.

M. XI, 192 und Vi. LIV, 26 begnügen sich mit der Ausführung von 3 *kṛcchra*, worauf die Weihe zu erfolgen hatte. Y. I, 38 nennt dagegen den *vrātyastoma* als P., geht also wie so oft deutlich mit den älteren Texten zusammen.

Dieselben 3 *kṛcchra* bestimmt M. XI, 193 für den, der des *brahman* entbehrt, und Vi. LIV, 27 für den, welcher der Brahmanenwürde (*brāhmaṇya*) beraubt ist. Der Sachverhalt ist wohl in beiden Texten derselbe, sein Wesen ist allerdings nicht ganz klar,[2]) scheint aber dem des Versäumens des *upanayana* ähnlich zu sein.

[1]) Diese Zeitangabe fehlt in der Parallelstelle Hi. I, 1, 1, 31.

[2]) Jolly, SBE. VII, 179 spricht von Vernachlässigung des Vedastudiums.

3. Vernachlässigung der religiösen Pflichten.

Wer das Feuer ausgehen ließ, galt bereits in vedischer Zeit als Totschläger unter den Göttern (s. S. 93, Anm. 2) und hatte es durch 100 Silben zählende Paṅktiverse zu sühnen (symbolisch analog dem Wergeld von 100 Kühen).[1]) (MS. I, 7, 5; K. IX, 2; KapKS. VIII, 5; vgl. TS. I, 5, 2, 1.) Oder er mußte vorher Agni einen auf 8 Schüsselchen und Vaiśvānara einen auf 12 Schüsselchen gebackenen Opferkuchen darbringen, um sich vor der Sünde zu schützen (TS. II, 2, 5, 5).

Ein viel strengeres P. erlegt G. XXII, 34 dem auf, welcher sein Feuer ausgehen läßt, nämlich ein Jahr wie ein Brahmacārin zu leben. Durch die ausdrückliche Festsetzung des genannten P. für diese Sünde, die G. XXI, 11, bzw. XV, 16 unter den *upapātaka* anführt, wird das andere *upapātaka*-P. (Sühnewasser) gemäß dem Charakter des Sūtrastils ausgeschlossen. Das Va., das I, 23 Vernachlässigung der Feuer ebenfalls unter den *upapātaka* anführt, bestimmt XXI, 27 den 12tägigen *kṛcchra* als Sühnung. Natürlich war das Feuer wieder anzulegen. Im M., in der Vi. und Y. galten wieder die allgemeinen *upapātaka*-P. (s. S. 132 f.) für das Aufgeben des Hausfeuers (M. XI, 60; Vi. XXXVII, 6. 34; Y. III, 239). Trotzdem bestimmt Vi. LIV, 13 noch ein viel schwereres P., das dem im G. entspricht: der Sünder soll ein Jahr lang durch einmaligen Bettelgang täglich sein Leben fristen, zu den 3 Tageszeiten baden und sonst auf der Erde liegen. Mbh. XII, 165, 60 f. bestimmt eine ähnliche Sühnung: der Sünder soll ein Jahr lang nur zu jeder vierten Essenszeit essen, keusch sein, getreu in der Ausführung, die Zeit im Stehen und Sitzen zubringen und dreimal täglich baden. Nach Mbh. XIII, 22, 31 ist das Aufgeben des Feuers sogar der Brahmanentötung gleichzustellen.

Die Nichtanlegung des Hausfeuers (M. XI, 66; Vi. XXXVII, 28. 34; Y. III, 234), das Leben wie ein Vrātya (M. XI, 63; Vi. XXXVII, 19. 34; Y. III, 234; vgl. S. 41, Anm. 3) und das Wohnen außerhalb der *āśrama*-Ordnung (Y. III, 241) waren ebenfalls durch die allgemeinen P. für *upapātaka* zu sühnen.

Für die Unterlassung der Andacht am Abend bestimmt B. II, 4, 7, 16 Fasten während der Nacht, für die Unterlassung der Morgenandacht Fasten während des Tages.

Die Nichtabzahlung der Schulden an Götter, Ṛṣi und Manen war ein *upapātaka* und durch ein *cāndrāyaṇa*, einen *parāka* oder ein Kuhopfer zu sühnen (Vi. XXXVII, 29. 34 f.; vgl. oben S. 160).

Wer sich um seine häuslichen religiösen Pflichten nicht kümmert und es für recht hält, wenn ein Śūdra und die Frauen das Hausfeuer betreuen, hat als P. 3 Tage lang mit Kuhharn, Kuhmist, Milch und Butterschmalz ein Feuer anzulegen, fastend, konzentriert. Aber erst nach einem Jahr,

[1]) Roth, ZDMG. 41, 1887, 673.

heißt es, nehmen die Gottheiten seine Gaben wieder entgegen (Mbh. XIII, 128, 5ff.).

Wer gegen ein Gelübde an dem betr. Tage handelte (*avratya*), wie etwa durch Verreisen, Ausübung des Beischlafs, Essen verbotener Speise, hatte als Sühne einen Opferkuchen für Agni Vratapati darzubringen (K. X, 5; MS. II, 1, 10; TS. II, 2, 2, 1—2; M. Śr. V, 1, 7, 29—30; B. Śr. XIII, 3; Ā. Śr. IX, 4, 15).[1]) Nach B. III, 6, 5 und Vi. XLVIII, 22 konnte Handeln gegen ein Gelübde durch den *prasṛtiyāvaka* gesühnt werden.

Die Verletzung eines Gelübdes (*vrata*) (M. XI, 62; Y. III, 238) und das Unterbrechen eines Gelübdes (Y. III, 236; vgl. S. 43, Anm. 7) waren durch die allgemeinen P. für *upapātaka* zu sühnen, soweit es sich nicht um den Bruch des Keuschheitsgelübdes durch den Schüler handelte; für letzteren werden besondere schwerere Sühnungen angegeben, die später besprochen werden sollen.

Va. XXI, 32f. nennt P. für Waldeinsiedler, bzw. Bettelasketen, die ihre religiösen Gelübde verletzt haben. Die ersteren sollen einen 12tägigen *kṛcchra* ausführen und die Gelübde in einem großen Walde vermehren, letztere sollen offenbar ein *cāndrāyaṇa* ausführen und sich gemäß ihren Lehrbüchern wiederweihen lassen.[2])

Die Vernachlässigung der im Veda vorgeschriebenen Werke und der Pflichten (*vrata*) eines *snātaka* war durch Fasten zu sühnen (M. XI, 204; Vi. LIV, 29). Hingegen findet sich für Vernachlässigung der religiösen Pflichten überhaupt eine viel schwerere Sühnung G. XXII, 34, nämlich die bereits bekannte einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin, und Mbh. XII, 165, 60f., wo dieselbe einjährige Enthaltsamkeitssühne angeordnet ist, wie sie oben für Vernachlässigung der Feuer genannt wurde.

4. Verbotener Lebensunterhalt.

Wer seinen Lebensunterhalt bei einem Śūdra, Vaiśya oder Krieger gewann, hatte es laut SVB. I, 7, 12f. durch 3 *kṛcchra* und Singen von SV. I, 331, bzw. I, 319, bzw. I, 532 oder I, 376 zu sühnen. Wahrscheinlich bezog sich diese Bestimmung nur auf Brahmanen, zumindest hinsichtlich der Beschäftigung bei einem Kṣatriya.

Der Dienst bei einem Śūdra war für B. II, 1, 2, 6 ein *patanīya* und durch die 3jährige Enthaltsamkeitssühne für diese Sündenklasse (Sū. 10)

[1]) S. Caland, AZ, S. 48f., Nr. 67.

[2]) Das P. ist nicht ganz klar ausgedrückt; es ist nur von einer „Vermehrung mit dem Zunehmen des Mondes" die Rede. Ob die Bissen (*cāndrāyaṇa*, zumindest ein halbes) oder die Gelübde wie bei den Waldeinsiedlern vermehrt werden sollen, bleibt undeutlich. Vgl. Bühler, SBE. XIV, 115 n. — J. J. Meyer, Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, S. 801, hält *mahākakṣe* („in einem großen Walde") für eine schlechte Sanskritisierung von *mahākacche* < *mahākṛcchre*. Zu einer solchen Annahme liegt aber angesichts des richtigen Gebrauches von *kṛcchra* in XXI, 32 keine Veranlassung vor.

zu sühnen. M. XI, 70 und Vi. XL, 1 halten ihn nur für ein *apātrīkaraṇa*. M. XI, 126 bestimmt das *cāndrāyaṇa*, Vi. XL, 2 den *taptakṛcchra*, bei Wiederholung den *śītakṛcchra* oder den *mahāsāṃtapana* als Sühne. Y. III, 241 läßt diese Sünde als *upapātaka* sühnen (s. S. 132 f.).

Wer seinen Lebensunterhalt von Ungläubigen erhielt (*nāstikavṛtti*; vgl. S. 43, Anm. 6), beging ein *upapātaka* (G. XXI, 11, bzw. XV, 16; Va. I, 23) und hatte es nach G. XX, 17, bzw. XXII, 34 durch Sühnewasser oder durch einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin zu tilgen. Va. XXI, 30 nennt den *atikṛcchra*, Vi. LIV, 15 dagegen wieder einjähriges Leben von Almosen als P.

Die Dharmaśāstra nennen ferner eine Reihe von Beschäftigungen, die sündhaft waren und ein P. erforderten. Was da als verboten angeführt ist, mutet manchmal geradezu sonderbar an. So war Hüten von Kühen und Büffelkühen, Ausübung des Berufes eines Tanzlehrers und Schauspielers nach B. II, 1, 2, 13f. ein *upapātaka* und durch die früher beschriebene 2jährige Enthaltsamkeitssühne zu sühnen. Wer den Beruf eines Türstehers ausübte, Ziegen hütete, bei einer Genossenschaft (*gaṇa*) diente oder ein Eunuch war, an dem haftete nach G. XXI, 11, bzw. XV, 16 ein *upapātaka*; Anwendung von Sühnewasser oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin war sein P. (XX, 17; XXII, 34). Betätigung des Gewerbes eines fahrenden Sängers erscheint als *upapātaka* im M. und in der Vi., Gewinnung des Lebensunterhaltes durch die Frau im M., in der Vi. und Y., in der Y. ferner noch Gewinnen des Lebensunterhaltes durch Töten, durch Heilkräuter und Sichnähren von fremder Speise (die näheren Stellenangaben s. in der Tabelle auf S. 38 ff.). Die Sühnen waren die allgemeinen P. für *upapātaka* (s. S. 132 f.). Ganz vereinzelt steht Mbh. XIII, 130, 37f., das die Sünde jenes, der seinen Lebensunterhalt durch die Frau gewinnt, für unsühnbar hält. Leben vom Aufsammeln liegengebliebener Ähren, ohne das Feuer angelegt zu haben, führt nur B. II, 1, 2, 16f. an, und zwar als *aśucikara*, und bestimmt ein nicht näher ausgeführtes P. in der Dauer von 12 Stunden bis zu einem Jahr je nach der Wiederholung der Tat.

Vi. XXXVII, 11. 34 und Y. III, 236 führen auch noch das Leben von einer unerlaubten Beschäftigung überhaupt unter den *upapātaka* an, so daß durch die allgemeinen P. für *upapātaka* (s. S. 132 f.) alle Sünden dieser Art gedeckt erscheinen. Vi. LIV, 27 und M. XI, 193 schreiben dagegen 3 *kṛcchra* für den vor, der einer unerlaubten Beschäftigung nachgeht.[1])

[1]) Dieses P. galt offenbar für Beschäftigung, die den Kastengesetzen widersprach, soweit nicht besondere P. vorgeschrieben waren. In der Vi. trat es jedenfalls mit den anderwärts bestimmten P. für *upapātaka* in Alternative. Medh., Kull. und Rāgh. erklären den Tatbestand durch Dienen bei einem Śūdra u. dgl., was nicht *vihita* ist, Gov. durch Leben von verbotenen Dingen, Sarvajñ. und Rāmac. durch Verkauf von Unverkäuflichem (schlechten Dingen), Nand. durch Tun von Verbotenem, Nandap. zur Vi. durch unerlaubte Beschäftigung in Zeiten der Not. Diese Erklärungen sind entweder wieder nur allgemein gehalten oder führen bereits besonders genannte Sünden an.

5. Zauberei.

Hersagen eines Spruches für die Manen und Rakṣas sowie Verrichtung einer ihnen geltenden Handlung gehörte zum feindlichen Zauber und mußte schon in vedischer Zeit durch Berührung reinigenden Wassers gesühnt werden.[1])

Bezauberung (*abhicāra,* s. S. 42, Anm. 4) war nach B. II, 1, 2, 16 und Ā. I, 10, 29, 15 ein *aśucikara*; letzteres führt auch noch Verfluchung an. Das P. dauerte nach B. II, 1, 2, 17 12 Stunden bis zu einem Jahre je nach der Wiederholung der Tat, Näheres wird nicht angegeben. Nach Ā. I, 10, 29, 17 f. waren die Observanzen des *mahāvrata* während einer Zeit von einem Tag bis zu einem Jahr, bedingt durch denselben Umstand wie im B., auszuführen. Hārīta freilich erklärte Bezauberung und Verfluchung als *patanīya* (zit. von Ā. I, 10, 29, 16), das dann nach Ā. I, 10, 28, 11 ff. durch ein 12jähriges *mahāvrata* zu sühnen gewesen wäre.

Absichtliches Begehen einer schädlichen Zauberhandlung[2]) war ferner nach Ā. I, 9, 26, 7 sowie G. XXV, 7 durch Baden mit Rezitation von ṚV. X, 9, 1—3 oder der Verse an Varuṇa (TS. IV, 2, 11 und andere; s. S. 112, Anm. 1) oder anderer Reinigungsgebete zu sühnen. Nach dem Ā. richtete sich die Rezitation je nach der Wiederholung der Tat; das G. führt diese Sühnung unter den *rahasyaprāyaścitta* an.

Bezauberung sowie Wurzelzauberei (M.), bzw. magische Handlungen (*balakarma* in der Vi.) waren gemäß M. XI, 64 und Vi. XXXVII, 26. 34 als *upapātaka* zu sühnen (s. S. 132 f.). Dagegen nennen M. XI, 198, Vi. LIV, 25 sowie Y. III, 289 drei *kṛcchra* als P. für Bezauberung. Dasselbe P. war nach dem M. und der Vi. für die Vollziehung von *ahīna*-Opfern auszuführen.[3])

Hier wollen wir auch die Sterndeuterei anführen, die B. II, 1, 2, 16 f. als *aśucikara* anführt und daher ebenso sühnen läßt wie Bezauberung.

6. Verbotenes Betragen und Gehaben.

SVB. I, 8, 6 bestimmt als P. für Schlafen bei Sonnenaufgang Singen von SV. I, 111, für Schlafen bei Sonnenuntergang Singen von SV. I, 104. Ā. II, 5, 12, 22 schreibt für diese beiden Sünden das P. für *aśucikara* vor,

[1]) Hillebrandt, RL, S. 174.

[2]) Was Meyer, Rechtsschriften, S. 313 über „unabsichtliche Zauberhandlung" usf. sagt, ist m. E. unbegründet. Auch das Ā. meint sicher mit *doṣavat karma* Zauberei. Wenn es (und das G. implicite) von „unabsichtlich" spricht, so ist dieser Umstand natürlich nicht mit „Zauberhandlung" zu verbinden, sondern bezieht sich nur auf die übrigen Sünden. Dies ist selbstverständlich und mußte daher im Sūtrastil nicht besonders hervorgehoben werden.

[3]) Über die *ahīna* vgl. Hillebrandt, RL, S. 147 ff. Es mutet sonderbar an, wenn ihre Ausführung hier mit einem P. belegt wird, während sie (*abhijit, viśvajit, aśvamedha*) sonst selbst als P. vorgeschrieben werden. S. auch Hauer, Der Vrātya, I, S. 216 und 85 ff.

also nach I, 10, 29, 17 f. Ausführung der Observanzen des *mahāvrata* während einer Zeit von einem Tage bis zu einem Jahre je nach der Wiederholung der Tat, während Ā. Śr. IX, 12, 11 bloß 2 Butterschmalzspenden mit Rezitation der Verse *yan ma ātmano* (TS. III, 2, 5, 4) festsetzt. Va. XX, 4 f. verfügt, daß man im ersteren Falle bei Tag stehen, im letzteren Falle bei Nacht sitzen soll; dabei war die Sāvitrī zu beten (vgl. die entsprechende Bestimmung des B. für Unterlassung der Morgen-, bzw. Abendandacht, welche Sünde von der hier besprochenen eingeschlossen wird, oben S. 171). Vi. LIV, 11 nennt als P. Baden in Kleidern und 108maliges Wiederholen der Sāvitrī. Mbh. XIII, 104, 43 erwähnt nur die Verpflichtung zu einem P. bei Schlafen zur Zeit des Sonnenaufgangs, ohne Näheres auszuführen. Das M. und G. führt die in Rede stehende Sünde nur in einem engeren Zusammenhang, nämlich in bezug auf den Brahmacārin an, weshalb die betreffenden P. erst im nächsten Abschnitt genannt werden sollen.

Von den in diesem Abschnitt zu besprechenden Sünden erscheint im SVB. noch unanständiges Sprechen; es war durch Singen von SV. I, 358 zu sühnen (SVB. I, 5, 5). Für eine verwandte Sünde, nämlich Preisen nach Art eines Nichtbrahmanen, nennt Ā. I, 9, 27, 10 Sitzen auf Gras, wobei man den Rücken der Sonnenhitze aussetzen soll, als P. Hi. I, 7, 25, 14 führt dagegen den Tatbestand als Preisen von Nichtbrahmanen usf.[1]) an, ebenso wie Mbh. XII, 165, 28, das jenen, der einen Śūdra oder Nichtbrahmanen überhaupt für hervorragend hält, zur Sühne mit abgewandtem Gesicht auf Gras sitzen läßt. G. XXV, 8 gibt ein *rahasyaprāyaścitta* für Vergehen durch verbotenes Reden und Denken überhaupt, nämlich Rezitation der 5 Vyāhṛti.

B. II, 1, 2, 16 f. erwähnt als *aśucikara* Würfelspielen[2]) und läßt es wieder durch das nicht näher bestimmte P. in der Dauer von 12 Stunden bis zu einem Jahr je nach der Wiederholung der Tat sühnen.

Ā. I, 9, 24, 23 bestimmt das 12jährige *mahāvrata* für den Sünder, der in einem Falle, wo Religion (*dharma*) und persönlicher Nutzen (*artha*) in Konflikt geraten, den *artha* wählt. Einen ähnlichen Tatbestand hat die von M. XI, 65, Vi. XXXVII, 27. 34 und Y. III, 239 allerdings bloß mit den allgemeinen P. für *upapātaka* (s. S. 132 f.) belegte Sünde, Handlungen nur zum eigenen Nutzen zu unternehmen.

G. XXI, 2 klassifiziert Anstiftung zu einem *pātaka* ebenfalls als *pātaka*; ein besonderes P. wird aber nicht erwähnt.

Va. XXIII, 27 bestimmt für das Hindurchgehen zwischen Studierenden die Sühne, während eines Tages und einer Nacht zu fasten.

Wer aus Liebe die Totenzeremonie für einen Selbstmörder vollzog, hatte es nach Va. XXIII, 16 durch ein *cāndrāyaṇa* nebst einem *taptakṛcchra* zu sühnen. Nur einen *taptakṛcchra* verlangt Vi. XXII, 58 ff. für diese Sünde, ebenso für das Abschneiden der Stricke eines Menschen, der

[1]) Mahādevadīkṣita liest aber in seinem Kommentar zu dieser Stelle so wie das Ā.

[2]) Zu dieser Sünde im Veda vgl. H. Lefever, The Vedic Idea of Sin, p. 38, 49.

sich erhängt hat, und für den, der für einen Selbstmörder Tränen vergießt. Leichenverbrennung für fremde Personen war durch drei *kṛcchra* zu sühnen (M. XI, 198; Vi. LIV, 25).[1])

Wenn ein Brahmane absichtlich einen Kamel- oder Eselswagen bestiegen oder nackt gebadet hat, soll er es nach M. XI, 202 durch Atemanhaltung sühnen. Y. III, 291 bestimmt außer den Atemanhaltungen noch Baden als Sühnung für diese Sünden, ebenso für den, der nackt gegessen (nach einer v. l. geschlafen) hat. Vi. LIV, 23 setzt 3 Atemanhaltungen als P. für Reiten auf einem Kamel oder Esel und für Baden, Schlafen und Essen in unbekleidetem Zustand fest. Weder die Y. noch die Vi. beschränken aber diese P. auf Brahmanen und auf nur absichtliches Begehen der Sünden.

Wer ohne Reinigungswasser oder ins Wasser eine Leibesentleerung vorgenommen hat, da er sehr genötigt war, muß außerhalb des Dorfes (*bahis*) in Kleidern baden und eine Kuh berühren (M. XI, 203). Ein viel schwereres P. finden wir unter den *rahasyaprāyaścitta* von M. XI, 256 angeführt. Wer Unrat ins Wasser gelassen hat, soll einen Monat lang sitzen, Bettelbrot essend. Vi. LIV, 10 verfügt Baden in Kleidern und Opfern mit Rezitieren der Mahāvyāhṛti als P. für die Vornahme einer Leibesentleerung, ohne Wasser bei der Hand zu haben.

Undankbarkeit war nach Vi. LIV, 15 durch einjähriges Leben von Almosen zu sühnen, während Mbh. XII, 108, 32 sie für unsühnbar erklärt. Für Hochmut sollte man laut Mbh. XII, 36, 9 drei Tage lang etwas Heißes trinken. Schlechte Leidenschaften waren nach Y. III, 240 als *upapātaka* zu sühnen (s. S. 132 f.).

Für ein dem Arier nicht geziemendes Benehmen sowie für verbotenes Betragen überhaupt bestimmt Ā. I, 9, 26, 7 als P. Baden mit Rezitation von ṚV. X, 9, 1—3 oder der an Varuṇa gerichteten Sprüche in TS. IV, 2, 11 oder anderer Reinigungsgebete je nach der Wiederholung der Sünde. Dieses P. (vgl. auch S. 112, Anm. 1) nennt G. XXV, 7 nur für geheim gebliebenes verbotenes Betragen. Schlechter Lebenswandel erscheint G. XXI, 11, bzw. XV, 16 als *upapātaka* und war also durch Sühnewasser (XX, 17) oder einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin (XXII, 34) zu sühnen.

Wiederholtes Begehen tadelnswerter Handlungen (*adharmāṇi* im Ā., *ninditakarma* im G.) galt als *patanīya* (Ā. I, 7, 21, 11), bzw. *pātaka* (G. XXI, 1) und sollte laut Ā. I, 10, 28, 11 ff. durch das 12jährige *mahāvrata* gesühnt werden. Das G. führt kein besonderes P. an.

[1]) Fremde Personen (*para*) sind nach Medh., Gov. und Kull. Leute außer den Eltern und dem Lehrer, nach Sarvajñ. Nichtverwandte, nach Rāgh. Ausgestoßene u. dgl., nach Nand. die Sapiṇḍa (!), während Rāmac. *apara* liest und es durch „Sapiṇḍa außer dem Vater und Lehrer" erklärt. Hauer, Der Vrātya, I, S. 215 f. faßt den Tatbestand als „Totenkult der Andersgläubigen" auf.

Wer nicht würdig ist, mit anderen geachteten Personen an etwas teilzunehmen (*apāṅktya*), soll zur Sühnung einen Monat lang nur jede 6. Mahlzeit einnehmen (also jeden 3. Tag einmal essen), eine Saṃhitā murmeln und stets *śākala*-Opfer darbringen (M. XI, 201).[1])

l) Lehrer und Schüler.

Erteilung des Unterrichtes gegen Entlohnung war eine Sünde; B. IV, 8, 9 läßt von der Schuld, welche die durch das Unterrichten erkauften Dinge hervorgerufen haben, jenen befreit sein, dessen Söhne oder Schüler (!) die sog. 8 Gaṇaopfer darbringen (vgl. B. IV, 7, 5 ff.; genauere Besprechung dieses P. erfolgt später).

M. XI, 63, Vi. XXXVII, 20 f. 34 und Y. III, 235 lassen Unterrichten für Sold sowie Lernen bei einem besoldeten Lehrer durch die allgemeinen P. für *upapātaka* sühnen (s. S. 132 f.).

Das Unterrichten eines ausgelernten Schülers war laut B. II, 1, 2, 16 f. ein *aśucikara* und durch ein P. von 12stündiger bis einjähriger Dauer je nach der Wiederholung der Sünde zu sühnen.

Wenn der Schüler bei der Ausführung eines Auftrages seines Guru stirbt, hat der Guru 3 *kṛcchra* auszuführen (B. II, 1, 1, 23; Va. XXIII, 10; Y. III, 283).

Dasselbe P. galt nach B. II, 1, 1, 24 für den Fall eines Ungeweihten.[2])

Als schwerere Sünde galt die Verletzung eines Gelübdes, insbesondere des Keuschheitsgelübdes, durch den Brahmacārin. Ein solcher Verletzer wurde *avakīrṇin* genannt und sein P. findet sich bereits mehrfach in der vedischen Literatur erwähnt.[3]) Ein derartiger Sünder hatte an einem

[1]) Im G. erscheint ein Teil der *apāṅktya* unter den *upapātakin* (XV, 16 ff.; XVII, 18; XXI, 11) und sie sind in den betreffenden Abschnitten ds. Arbeit je nach dem Charakter ihrer Sünde angeführt worden. Die *apāṅktya* heißen nach Bühler, SBE. XXV, 471 f. auch *paṅktidūṣaṇa*. Bühler verglich M. III, 151 f., offenbar nach Medh. Nach den übrigen Kommentaren sind es, wie ja auch aus G. l. c. hervorgeht, Diebe, Ausgestoßene, Eunuchen u. dgl. Die Kommentare sind darin einig, daß dieses P. für solche bestimmt ist, für die ein besonderes P. nicht erwähnt ist. — Die *śākalahoma* sind mit den Versen VS. VIII, 13 zu vollziehen (nach den Kommentaren und Bühler). Etwaige Beziehungen dieser Opfer zur Śākala-Schule (vgl. Hillebrandt, RL, S. 25, 39 und 58) wären zu untersuchen. Die *śākala*-Opfer erscheinen noch M. XI, 257.

[2]) *etad evāsaṃskṛte.* — Bühler übersetzte nach Gov.: „The same (penance) is prescribed for not finishing (the education of the pupil)." Diese Übersetzung ist kaum richtig. Ich glaube vielmehr, daß es sich hier um den Fall handelt, wenn der Knabe vor dem *upanayana* stirbt.

[3]) Zum P. des *avakīrṇin* vgl. Weber, I. St. X, 102. Hillebrandt, RL, S. 73. Oldenberg, Rel. V., S. 327 f., 332 f. Glaser, ZDMG. 66, 1912, 29. Keith, The Religion a. Philos. of the Veda a. Up., p. 266 ff. Einst waren die Anschauungen allerdings andere, als beim *mahāvrata*-Fest ein Brahmacārin mit einer Hetäre verkehrte. Vgl. Weber, I. St. X, 125. Glaser l. c. Friedländer, Der mahāvrata-Abschnitt des Çāṅkhāyana-Āraṇyaka, Berlin 1900, S. 39. Hauer, Der Vrātya, I, S. 263 ff.

Kreuzwege der Nirṛti ein Eselsopfer darzubringen und ein aus dem Penis des Esels geschnittenes Stück zu genießen, wobei der Gedanke vorgeherrscht zu haben scheint, daß ihm vom Esel, dem Symbol der Geilheit,[1]) ersetzt wurde, was er an männlicher Kraft verloren hatte[2]) (Kāty. Śr. I, 1, 13 ff.; Pār. Gṛ. III, 12). Nach Pār. Gṛ. l. c. hatte er aber dann noch, in die Eselshaut gekleidet,[3]) ein Jahr lang bettelnd zu leben. Er konnte sich aber auch statt dessen durch zwei Butterschmalzspenden mit Anrufung von Kāma reinigen. Letzteres P. erscheint bereits TĀ. II, 18, woselbst als Urheber Sudeva Kāśyapa genannt wird. Ein ähnliches P. mit Anrufung der Nirṛti s. Kauś. XLVI, 19 ff. SVB. I, 7, 9 bestimmt dagegen 3 *kṛcchra* nebst Singen des vierten Sāman zu SV. I, 512 für den *avakīrṇin*, Vaikh. Gṛ. VI, 9 den *pādakṛcchra* oder eintägiges Fasten nebst Opfern und Beten. Überhaupt nur neue Weihe verlangt Āśv. Śr. XII, 8, 25.

Das B., das II, 7, 13, 9 f. die vereinzelte Auffassung predigt, daß zu einem *avakīrṇin* auch ein Gṛhastha oder Brahmacārin wird, der fastet und den *prāṇāgnihotra*[4]) unterläßt, außer im Falle eines P., bestimmt II, 1, 1, 30 ff. als P. für den *avakīrṇin*, den es aber hier als den mit einer Frau verkehrenden Schüler erklärt, das Eselsopfer an Nirṛti. Dabei soll auch ein Opferkuchen einem Rākṣasa oder Yama geopfert werden. Das zum Essen bestimmte Stück des Esels ist, wie schon oben erwähnt, dem Penis zu entnehmen. Mit den übrigen Stücken aber geht man ins Wasser. Zur Alternative bestimmt B. II, 1, 1, 34 f. = IV, 2, 10 f. die Anlegung eines Feuers in der Neumondnacht, Ausführung der *dārvihoma*-Zeremonien, Opferung von 2 Butterschmalzspenden mit Anrufung von Kāma und Anbetung des Feuers unter Anrufung der Marut, von Indra, Bṛhaspati und Agni,[5]) welches P. es aus dem TĀ. l. c. übernommen hat. Nach diesem und B. IV, 2, 11 sind die Mantra dreimal zu beten.[6]) Aber noch ein drittes P. für den *avakīrṇin* finden wir B. III, 4; es gilt außerdem auch für den Fall, wenn der Brahmacārin etwas den religiösen Vorschriften nicht Entsprechendes getan oder Fleisch gegessen hat, sowie bei allem Unheil. Der Sünder legt unter den üblichen Zeremonien ein Feuer an, opfert Butterschmalzspenden unter Anrufung von Kāma, Manas, Rajas, Tamas, Pāpman und Manyu, auf welche er seine Sünde durch das Beten abwälzt; es folgen weitere Zeremonien bis zum Schenken einer Milchkuh; dann bedeckt er sich, westlich vom Feuer verweilend, mit einem schwarzen Antilopenfell mit dem Hals nach Osten und den Haaren nach außen; nach Tagesanbruch badet er, hält im Wasser 16mal den Atem unter Rezitation der Aghamarṣaṇahymne an, führt weitere Zeremonien bis zur Verehrung der Sonne aus und kehrt sodann ins Haus des Lehrers zurück. Zum Nachdruck verkündet das B., daß dieses P. dem Schlußbad beim *aśvamedha* gleicht, wodurch es allerdings für höchst wirksam erklärt wird.

Ā. I, 9, 26, 8 ff. läßt den *avakīrṇin* das Eselsopfer an Nirṛti, und zwar nach der *pākayajña*-Regel darbringen. Neu ist die Bestimmung, daß ein Śūdra davon essen soll.

G. XXI, 11 führt die Sünde des *avakīrṇin* als *upapātaka* an, für die XX, 17 Anwendung von Sühnewasser, XXII, 34 einjährige Lebensweise nach Art des Brahmacārin als Sühnung vorschreibt. Letzteres P. kam wohl in diesem Falle nicht in Betracht, da es ja für den Brahmacārin eben sein gewöhnliches Leben bedeutete. XXIII, 17 ff. bestimmt nun wieder das Eselsopfer für Nirṛti an einem Kreuzweg. Während sich aber die südindischen Texte damit begnügen, läßt das G. (wie das Pār. Gṛ.) den *avakīrṇin* das Eselsfell umlegen, und zwar mit dem Schweif nach oben (so auch „Einige" bei Pār. Gṛ. l. c.), und ein Jahr lang mit einem rötlichen Gefäß in 7 Häuser unter Einbekennung seiner Sünde täglich betteln gehen. Auch das andere P., die Darbringung von 2 Butterschmalzspenden mit Anrufung von Kāma usf., ist dem G. nicht unbekannt, aber es führt es (XXV, 1 ff.) unter den *rahasyaprāyaścitta* an. Vor der Anbetung des Feuers läßt es noch die *yajñavāstu*-Zeremonie (s. Gobh. Gṛ. I, 8, 26—29) ausführen.

Nach Va. XXIII, 1 ff. ist der Esel im Walde an einem Kreuzwege in einem gewöhnlichen Feuer einem Rakṣas darzubringen. Oder der *avakīrṇin* soll der Nairṛti einen Opferkuchen unter Anrufung von Kāma, Nairṛti und der Rakṣas-Gottheiten darbringen. Beide P. erinnern an das B., doch bilden sie dort eines und der geopferte Gegenstand ist im Va. vertauscht.

M. XI, 119 ff. bestimmt für den *avakīrṇin*, als den es überhaupt einen einem Gelübde obliegenden Zwiegeborenen ansieht, der freiwillig Samen vergossen hat, das Eselsopfer in derselben Form wie das G. Das M. bestimmt aber ausdrücklich, daß es nachts stattfinden soll, und weiter, daß der Esel einäugig zu sein hat. Bereits aus dem Ā. ist die weitere Bestimmung des M. bekannt, daß das Opfer nach der *pākayajña*-Regel ausgeführt wird. Weiter läßt nun aber das M. den *avakīrṇin* Spenden der Regel gemäß

[1]) Vgl. Weber, I. St. l. c., woselbst auf I. St. III, 337 verwiesen wird.

[2]) Vgl. Pischel, Ved. Studien I, 82 f. Oldenberg zu ṚV. X, 86, 18; Rel. V., S. 333. Keith a. a. O. p. 267.

[3]) Keith, JRAS. 1907, 942 f. glaubt, daß durch das Tragen des Felles die Kraft aus dem Esel in den Sühnenden übergeht, Oldenberg, Rel. V., S. 333A. war aber davon nicht überzeugt. Vom ethnologischen Standpunkt ist aber Keith's Ansicht doch ganz wahrscheinlich, wenngleich natürlich das Verzehren des Penisstückes in dieser Hinsicht viel wirksamer war; das Eselsfelltragen mochte eher die dauernde Wirksamkeit dieses Kraftüberganges sichern. Später ist es zum Strafzeichen geworden, wie wir sehen werden.

[4]) Vgl. diesbezügl. Bühlers Anm. zu Ā. II, 1, 1, 2.

[5]) Die Lebensgeister des *avakīrṇin* gehen nämlich fort zu den Marut, die Kraft zu Indra, die Auszeichnung im heiligen Wissen zu Bṛhaspati, alles übrige zu Agni; er betet daher zu diesen Göttern, worauf sie ihm alles zurückgeben (TĀ. II, 18; B. IV, 2, 11; G. XXV, 2; M. XI, 122).

[6]) „Denn dreifach wahrhaft sind die Götter" (MS. I, 4, 8), lautet die Begründung.

ins Feuer gießen und unter Rezitation von TĀ. II, 18, 4[1]) Vāta (den Marut), Indra, Bṛhaspati und Agni Butterschmalzspenden opfern, verbindet also das von den früher besprochenen Dharmatexten zur Alternative bestimmte P. in etwas veränderter Form mit dem Eselsopfer. Ferner schreibt es so wie das G. vor, daß der Sünder ein Jahr lang in 7 Häusern zu betteln hat, in das Eselsfell gekleidet und seine Tat überall verkündend; von den erhaltenen Almosen soll er nur eine Mahlzeit täglich einnehmen; auch soll er am Morgen, Mittag und Abend baden.

Vi. XXVIII, 48 ff. erklärt unsere Sünde so wie das M., bespricht sie aber im Abschnitt über den Brahmacārin, so daß sie wohl vornehmlich diesen meint. Als P. bestimmt sie nur das einjährige Betteln und gibt dafür dieselben Vorschriften wie das M.

Y. III, 280 kennt nur den eigentlichen, engeren Begriff des *avakīrṇin* (wie das B. an der einen Stelle) und bestimmt so wie die älteren Texte nur ein Eselsopfer an Nirṛti als P.

Mbh. XII, 35, 24 schreibt als P. für Bruch des Keuschheitsgelübdes ganz abweichend von den bisher angeführten Texten vor, das P. für Brahmanentötung 6 Monate lang auszuführen, wobei der Sühnende in eine Kuhhaut gekleidet sein soll.

Wir sahen oben, daß das B. den *avakīrṇin*-Begriff an einer Stelle sehr weit, an anderer Stelle sehr eng faßt. Dieselbe enge Auffassung findet sich (abgesehen von der Y.) auch noch im Va.; sie ist aber hier für die P.-Lehre von keiner weiteren Bedeutung, da Va. XXIII, 4 auch dem Brahmacārin, der bei Tag onaniert oder schläft oder vor der Rückkehr vom Lehrer andere Gelübde ausführt, das P. des *avakīrṇin* vorschreibt. B. II, 1, 1, 29 aber schreibt für Onanie bei Tage[2]) eine viel mildere Sühne vor; der Brahmacārin soll dreimal „zum Herzen dringendes" Wasser unter Rezitation der Retasya-Verse (TĀ. I, 30) trinken.

Dieselben Verse erscheinen beim P. für Pollution des Brahmacārin. Das B. allerdings erwähnt hiervon nichts, außer wenn man unter die Ausdrucksweise von II, 1, 1, 29 auch Pollution bei Tage subsumieren will. G. XXIII, 20 nun schreibt für Pollution aus Schrecken, Krankheit oder im Schlaf Butterschmalzopfer oder Legen zweier Brennhölzer ins Feuer mit Rezitation der Retasya-Verse vor. M. II, 181 und Vi. XXVIII, 51 erwähnen nur die Pollution im Schlafe; der Brahmacārin soll nach diesen Texten baden, die Sonne verehren und dreimal die obengenannten Verse

[1]) S. Bühler, SBE. XXV, 454 n. zu v. 120, und Böhtlingk, Ber. ü. d. Verh. d. sächs. Ges. Wiss., phil.-hist. Cl., Bd. 48, 247.

[2]) Bühler, der die in Rede stehende Sünde mit Gov. und unter Berufung auf Vi. LIII, 4 als Verkehr mit einer Frau bei Tage interpretierte (SBE. XIV, 215 n.), ist fehlgegangen. Es handelt sich ja von Sū. 25 an um Sünden des Schülers; Verkehr desselben mit einer Frau wird in 30 ff. besprochen, es kann also hier nur Onanie gemeint sein.

beten. Die Y. behandelt diese Sünde nicht nur bezüglich des Brahmacārin, sondern allgemein (s. S. 150).

Auf den Brahmacārin, der, ohne krank zu sein, 7 Tage lang nicht auf den Bettelgang ausgeht oder das Feuer nicht anzündet, findet nach B. I, 2, 4, 7; M. II, 187 und Vi. XXVIII, 52 die Sühne des *avakīrṇin* sekundäre Anwendung. G. XXIII, 20 bestimmt für diese Sünden nur dasselbe P. wie für Pollution. Y. III, 281 f. nennt für diese Unterlassungssünden ein P., das andere Texte zwar für den *avakīrṇin* festsetzen, die Y. aber nicht, nämlich die aus TĀ. II, 18 bekannten 2 Butterschmalzspenden. Die eigentliche Bedeutung dieser Sühne ist hier ganz verwischt, denn die dabei zur Rezitation gelangenden Sprüche sind ausdrücklich auf den *avakīrṇin* zugeschnitten.[1])

Das Ā., das wir bei diesen Sünden des Brahmacārin zu nennen keine Gelegenheit hatten, scheint alle diese Sünden unter dem Begriff des auf unrichtige Weise betriebenen Studiums zusammenzufassen, wofür es I, 9, 26, 10—27, 2 mehrere P. alternativ vorschreibt: 1. Der Schüler soll sich ein Jahr lang das Wohlbefinden des Lehrers angelegen sein lassen und außer beim Studium, vor dem Lehrer, seiner Frau und beim Betteln schweigen; 2. Opfer mit Anrufung von Kāma und Manyu; 3. Beten zu Kāma und Manyu; 4. Er soll an beiden Mondwechseltagen Sesam genießen oder fasten, am nächsten Tage baden (nach Hi. I, 7, 25, 4 in einem großen Fluß) und die Sāvitrī 1000mal hersagen, wobei der Atem wiederholt angehalten wird oder auch nicht; 5. Er soll am Vollmondstag des Śrāvaṇa (Juli—August) (nach Hi. I, 7, 25, 5 auch an einem beliebigen Mondwechseltag) Sesam genießen oder fasten, am nächsten Tag in einem großen Fluß baden und wieder unter Rezitation der Gāyatrī 1000 Brennhölzer opfern oder auch nur die Gāyatrī rezitieren; 6. Darbringung von *iṣṭi, yajña* oder *kratu* (kleinen und großen Opfern).

Eine Sünde war es auch, wenn ein Brahmacārin, ohne krank zu sein, bei Sonnenuntergang oder Sonnenaufgang schlief. So soll der erstere nach Āśv. Gṛ. III, 7, 1 f. schweigend, ohne sich zu setzen, den Rest der Nacht zubringen und morgens unter Hersagung von ṚV. X, 37, 4—8 die Sonne verehren; der letztere ebenso, aber mit Rezitation von ṚV. X, 37, 9—12. Ā. II, 5, 12, 13 ff. läßt den Sünder im ersteren Falle während einer Nacht sitzen, fasten und schweigen. Am folgenden Morgen badet er und darf dann wieder sprechen. Im letzteren Falle soll er während eines Tages stehen, fasten und schweigen, nach einigen Lehrern auch den Atem bis zur Erschöpfung anhalten. G. XXIII, 21 bestimmt Stehen und Fasten bei Nacht, bzw. bei Tag, im ersteren Falle auch noch Beten der Sāvitrī. M. II,

[1]) Die Interpolation dieser Stelle durch jemand, dem es an Verständnis für das Wesen dieses P. mangelte, erscheint wahrscheinlich. Tatsächlich fehlt sie im GP. (s. Y. ed. Losch VII, 42_1). Das Pār. Gṛ. kennt dieses P. zwar auch, aber als P. für den *avakīrṇin*.

220 und Vi. XXVIII, 53 verlangten Fasten und Beten während eines Tages als Sühne. Andere Texte, die Sühnungen dieser beiden Sünden für Zwiegeborene überhaupt festsetzen, sind bereits früher besprochen worden (s. S. 174 f.).

Ein Brahmacārin, der einer Leichenzeremonie außer der für seine Eltern oder seinen Lehrer beigewohnt hat, hatte die Gelübde zu wiederholen (B. II, 1, 1, 25). Va. XXIII, 12 läßt den Brahmacārin, der bei einem Śrāddha oder bei einem Geburtsschmaus ißt, einen 12tägigen *kṛcchra* ausführen und die Gelübde beenden. Nach M. XI, 158 und Vi. LI, 43 f. soll der Brahmacārin, der bei einem Śrāddha gegessen hat, drei Tage fasten und einen Tag im Wasser leben.[1])

Für den Brahmacārin, der Fleisch ißt (betreffs des B. s. S. 179), das nur als Überbleibsel zu genießen ist, bestimmt Va. XXIII, 11 wieder den 12tägigen *kṛcchra* und Beendigung der Gelübde. Für Honigessen nennt es kein P., sondern erzählt nur XXIII, 13, daß für einen Schüler der Vājasaneyischule unabsichtlich zuteilgewordener Honig nicht sündhaft ist. M. XI, 159, Vi. LI, 45 und auch Y. III, 282 nennen hingegen sowohl für das Essen von Fleisch als auch von Honig den *prājāpatyakṛcchra* als Sühne.[2])

Ein kranker Brahmacārin konnte alles vom Lehrer Übriggelassene als Arznei verzehren (B. II, 1, 1, 26 ff.; Va. XXIII, 9). Nach dem B. sollte er aber nach seiner Gesundung aufstehen und die Sonne mit Rezitation von ṚV. IV, 40, 5 (TS. I, 8, 15, 2) verehren.

Wenn ein Brahmacārin das Studium einstellte, den Lehrer erzürnte oder überhaupt Verbotenes tat, konnte er sich durch den *anaśnatpārāyaṇa* entsühnen (B. III, 9, 10). Nach Y. III, 283 hatte der Brahmacārin, der dem Guru entgegenhandelte, diesen zu besänftigen.

Wenn ein heimgekehrter Schüler noch bettelte oder ein ausgelernter länger als 4 Monate beim Lehrer verweilte, beging er laut B. II, 1, 2, 16 f. ein *aśucikara*, das durch eine Sühnung in der Dauer von 12 Stunden bis zu einem Jahr je nach der Wiederholung der Tat zu sühnen war.

m) Sühnungen für den König.

P. für den König finden wir nur sehr spärlich in der älteren Dharmaliteratur und Foy S. 10 hat vollkommen recht, wenn er äußert, daß die Sühnungen für sündige Handlungen des Königs ohne Belang sind, da sie vollkommen in sein Belieben gestellt waren und nur dem Seelenheil eines frommen Königs dienten. Von weltlichen Sanktionen (z. B. Kastenverlust) konnte bei ihm wohl keine Rede sein und die Mbh. XII, 150—152 diesbezüglich erzählte Geschichte von König Janamejaya Pārikṣita (vgl. oben S. 66 und Anm. 2 dazu) war in dieser Hinsicht wahrscheinlich nur eine erbauliche Erfindung brahmanischer Gehirne. Wir wollen nun die wenigen, sich vorfindenden P. erwähnen:

G. XII, 48 heißt es, daß der König, wenn er nicht in der richtigen Weise vorgeht (z. B. einen Dieb freiläßt, statt ihn zu erschlagen; XII, 45),[1]) zu einem P. verpflichtet ist. Die Sühnung selbst führt das G. allerdings nicht an. Dagegen soll nach Va. XIX, 40 f. und Mbh. XII, 36, 17 der König, der einem Missetäter die Strafe nachsieht[2]) und ihn freiläßt, einen Tag fasten, sein Purohita aber 3 Tage. Wenn der König ferner jemand bestraft, der es nicht verdient, soll er drei Tage fasten, sein Purohita dagegen einen *kṛcchra* ausführen (Va. XIX, 42 f.): Man sieht, der König kommt sehr glimpflich weg und sein Purohita muß sogar eine größere Verantwortung tragen als er.[3]) Erwähnenswert ist ferner die Bestimmung, daß der König im Falle einer dringenden oder auch nicht dringenden Handlung sofortige Reinheit erlangt, also natürlich keines P. bedarf, das durch die in Rede stehende Handlung sonst bedingt wäre (Va. XIX, 47 f.; ähnlich G. XIV, 45; M. V, 93 f.). Vi. XXII, 48 läßt den König bei offiziellen Handlungen nie unrein werden und XXII, 52 erstreckt die Reinheit auf die, welche des Königs Aufträge ausführen, wenn er ihre Reinheit wünscht. Dieselbe Bestimmung gibt Y. III, 27.

n) Omina und Portenta.

Für dieses Kapitel findet sich nur wenig Material in der älteren Dharmaliteratur. Es ist dies auch gar nicht verwunderlich, da ja Omina und Portenta mit dem Dharma nichts zu tun haben, ja man muß im Gegenteil staunen, daß in der Dharmaliteratur solche Dinge überhaupt zur Sprache kommen. Wie wir aber alsbald sehen werden, handelt es sich meist um Geschehnisse, die irgendwie mit dem von der Dharmaliteratur behandelten Stoff zusammenhängen. In großer Anzahl finden sich hingegen Sühnungen für Omina und Portenta in der vedischen Literatur. A. Weber hat das nur von solchen Sühnungen handelnde Schlußkapitel des Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa, das sog. Adbhutabrāhmaṇa, sowie die einschlägigen Kapitel des Kauśikasūtra (93—136) herausgegeben, übersetzt und eingehend besprochen (s. S. 25, Anm. 2). Aber auch in anderen Texten, namentlich aber in den Śrauta- und Gṛhyasūtra finden sich zahlreiche Sühnungen, die in

[1]) Das Śrāddha erklären die Kommentare als das *ekoddiṣṭaśrāddha*. Vgl. Hillebrandt, RL, S. 90; Jolly, RS, S. 154. Zu dem ganzen Vergehen s. auch Hillebrandt a. a. O. S. 59.

[2]) Vgl. Hillebrandt, RL, S. 55.

[1]) So ist die einzig mögliche Übersetzung von *avṛttau* (Bühler ähnlich). Dagegen halte ich die Übersetzung von J. J. Meyer, Das altindische Buch vom Welt- u. Staatsleben, S. 820, für unhaltbar. Mangel an Lebensunterhalt ist weder eine Sünde noch ein anderes Ereignis, das ein P. erfordern würde.

[2]) Vgl. auch Ā. II, 11, 28, 13; Va. XIX, 46.

[3]) Vgl. hierzu auch Oldenberg, Rel. V., S. 378 f.

dieses Kapitel gehören, ebenso in den Atharvaveda-Pariśiṣṭa und den Atharvaprāyaścittāni.[1]) Eine Besprechung dieser Sühnungen gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Es sollen nur jene Fälle erwähnt werden, die in den dieser Arbeit vornehmlich zugrundegelegten Texten, also außer in der älteren Dharmaliteratur im SVB. angeführt werden. Bezüglich des letzteren ist noch zu bemerken, daß es auf diesem Gebiete eine Art Mittelstellung zwischen der Dharmaliteratur und den eingangs erwähnten vedischen Texten einnimmt. Es führt verschiedene Fälle an, die sich in der Dharmaliteratur nicht behandelt finden, andrerseits ist aber seine Kasuistik bei weitem nicht so umfangreich wie die der genannten vedischen Texte, wovon man sich schon durch flüchtigen Vergleich der unten angeführten Fälle z. B. mit der Abhandlung von Weber überzeugen kann.

Wer das Unglück hatte, von einem Arier mit einem Śūdraweib gezeugt worden zu sein (vgl. oben S. 31 und Anm. 2 dazu), war mit einem *patanīya* behaftet, das er durch eine dreijährige Enthaltsamkeitssühne beseitigen konnte (B. II, 1, 2, 7f. 10). Wer aber Kind eines Ausgestoßenen war, brauchte dieses P. nur ein Jahr lang auszuführen, Frauen sogar nur 4 Monate (B. II, 1, 2, 24f.). Auch ein Sohn, der mit einer Frau zur Zeit ihrer Menstruation gezeugt wurde, galt als *abhiśasta,* sein P. war aber wohl (analog Ā. I, 7, 21, 8) ebenfalls das für *patanīya* (B. I, 5, 11, 35). Hingegen führt B. IV, 6, 6 eine weit einfachere Sühne für den von einem Śūdraweib Geborenen an: Er soll 7 Tage lang nur Gerstenabsud, gekocht im *pañcagavya,* trinken.

Wer schlechte Nägel oder schwarze Zähne hatte oder bekam, sollte nach Ā. II, 5, 12, 22 das P. für *aśucikara* ausführen, also gemäß I, 10, 29, 17f. die Observanzen des *mahāvrata* während eines Tages bis zu einem Jahr, worüber die *pariṣad* zu entscheiden hatte. Nach einigen Lehrern war auch noch das „corpus delicti" zu entfernen (II, 5, 12, 23). Im Va. XX, 6 ist das P. ein 12tägiger *kṛcchra.*

Den Brahmanen, der von einem Hund gebissen wurde, läßt B. I, 5, 11, 41 und Va. XXIII, 31 zu einem in das Meer mündenden Fluß wandern, 100 Atemanhaltungen vornehmen und Butterschmalz essen; oder derselbe soll in Wasser baden, das in goldenen oder silbernen Gefäßen, in Kuhhörnern oder neuen Töpfen gestanden hat (nur B. l. c.). Die übrigen Texte beschränken das P. nicht auf einen Brahmanen und nennen auch andere Tiere, deren Biß gesühnt werden muß. Die Sühne besteht nach G. XXIII, 7 in Atemanhaltungen und Butterschmalzessen, nach Y. III, 277[2]) sind die Atemanhaltungen im Wasser vorzunehmen. M. XI, 200 und Vi. LIV, 12 nennen nur Atemanhaltungen als P. Nach letzterer hat man sich wie im B.

[1]) Beide hrsg. von Julius v. Negelein, Leipzig 1909—1910, bzw. New Haven, Connecticut, U. S. A. 1915.

[2]) Das Fehlen dieser Bestimmung im GP. (s. Y. ed. Losch VII, 41_2) macht sekundären Eindruck.

und Va. zu einem Strom zu begeben, die Zahl der Atemanhaltungen aber gibt sie mit 16 an. G. l. c. zählt als sühnebedürftig die auf, die von einem reißenden Tier, Esel oder Kamel gebissen wurden. Das M. nennt den Biß von Menschen, einem Hund, Schakal, Esel, Pferd, Kamel, Eber und von zahmen Fleischfressern. In der Vi. erscheint der Biß eines Hundes, Schakals, Hausschweines, Esels, Affen, einer Krähe und einer Hure. Die Y. führt beispielsweise den Biß einer Hure, eines Affen, Esels, Hundes, Kamels u. dgl. und einer Krähe an.

Der Brahmane, in dessen offener Wunde voll Eiter und Blut ein Wurm entsteht, soll nach B. I, 5, 11, 37 f. das *pañcagavya* und Kusagrasabsud 3 Tage lang genießen und baden. Va. XVIII, 16 beschränkt das P. nicht auf einen Brahmanen und nennt als solches den *prājāpatya*; auch sind Gold, eine Kuh und Kleider zu schenken.

Wer angeklagt wurde (*abhiśasyamāna, abhyākhyāta*), ob zurecht oder fälschlich, galt als verunreinigt und mußte daher ein P. ausführen. Da es sich um einen sehr wichtigen Fall handelt, wollen wir ihn in die vedische Literatur zurückverfolgen. So finden wir ein P. für den, der angeklagt wird (nach dem K., ohne Totschlag begangen zu haben), K. X, 6; MS. II, 1, 3; TS. II, 2, 5, 1; M. Śr. V, 1, 5, 57—61; B. Śr. XIII, 8. Er soll Fastenspeise genießen und während der Nacht an einem fließenden Wasser östlich vom Dorfe verweilen, seine Stimme anhaltend. Am nächsten Morgen opfert der *adhvaryu* für ihn einen Opferkuchen an Agni Surabhimant („den Wohlriechenden", da der Angeklagte in üblem Geruch steht); wenn der *abhiśasyamāna* von dieser *iṣṭi* nach Hause zurückgekehrt ist, hat er noch einen Opferkuchen für Agni Pavamāna, Dadhikrāvan und Agni Vaiśvānara darzubringen. Nach TS. und B. Śr. l. c. ist hingegen im ganzen nur ein Opferkuchen an Agni Vaiśvānara und ein Opfermus (*caru*) für Varuṇa (zur Lösung der Fesseln) und für Dadhikrāvan (zur Läuterung) darzubringen und der Opferlohn sei Gold (gilt ja als reinigend). Der *abhiśasyamāna* kann auch durch die *sarvapṛṣṭheṣṭi* Reinigung erlangen (K. XII, 5; MS. II, 3, 7; TS. II, 3, 7, 4; M. Śr. V, 2, 3; B. Śr. XIII, 30).[1]) Nach MS. III, 8, 4 und Ā. Śr. X, 20, 8f. soll das Opfer für den *abhiśasyamāna* verborgen im Walde stattfinden, man soll die Pṛṣṭha nicht zu ihren Versen singen und alles leise ausführen.[2]) Oder der *abhyākhyāta* soll, wie Kauś. XLVI, 1ff. bestimmt, mit Rezitation von AV. V, 1, 7 und VII, 43 einen bestimmten Rührtrank mit Brei genießen und die Spitze einer Holzkeule als Amulett tragen.[3])

[1]) Caland, AZ, S. 18 ff., Nr. 26 und 27, und S. 123, Nr. 176; GGA. 166, 1904, 246.

[2]) Vgl. auch Hillebrandt, RL, S. 180, der diese Sühnung als Ableitungszauber auffaßte.

[3]) Als Bedeutung dieses Amuletts vermutete Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893, S. 189, Abschneiden der üblen Nachrede. St. Schayer, Die Struktur der magischen Weltanschauung, S. 41 A. glaubt, daß die Keule die Verleumdung erschlägt.

Von der älteren Dharmaliteratur bestimmt B. II, 1, 2, 33 für den, der eines *pātaka* bezichtigt wird, einen *kṛcchra* als Sühnung. Nach G. XIX, 10 und B. III, 10, 8 soll der *abhiśasyamāna* als P. einen *agniṣṭut* darbringen.[1]) Sonst erscheint der fälschlich Beschuldigte noch Y. III, 287, die ihn entweder wie das B. einen *kṛcchra* ausführen oder entsprechend den obengenannten Bestimmungen der vedischen Saṃhitā einen Opferkuchen für Agni oder ein Opfertier (nach einer v. l. ein Opfermus) für Vāyu darbringen läßt.[2])

Auch eine vergewaltigte Frau hatte eine Sühnung auszuführen (vgl. S. 147).

Wer einen schlechten Traum hatte, sollte nach SVB. I, 8, 7 das zweite Sāman zu SV. I, 141 singen.[3]) Bei einem anderen unbekannten Vorzeichen[4]) war nach SVB. I, 8, 8 das zweite Sāman zu SV. I, 169 zu singen. Wem eine Ratte etwas fraß, der sollte Sesam unter Singen von SV. I, 176 und Anrufung von Indra opfern (SVB. I, 8, 10).

Wenn beim Studium eines Schülers ein Hund, Ichneumon, eine Schlange, ein Frosch oder eine Katze vorbeikam, sollte der Schüler[5]) 3 Tage fasten und verreisen. Bei anderen Tieren oder, wenn das Studium an einem Leichenplatz stattgefunden hatte, waren Atemanhaltungen und

[1]) Das Va., das den betr. Abschnitt aus dem G. auch übernommen hat, liest XXII, 7 statt *abhiśasyamāna abhiśasta*, was als besonderer Terminus technicus gebraucht wird (vgl. A. I, 9, 24, 6—9). Sicher ist es aber nicht, daß das Va. diese Sonderbedeutung hier im Auge hatte, da Y. III, 287 auch *abhiśasta* statt des sonst üblichen *abhiśasyamāna* setzt, freilich mit Hinzufügung von *mṛṣā*. Doch s. S. 73, Anm. 3.

[2]) Losch hält Y. III, 287 für interpoliert, da der Śloka im GP. fehlt (s. Y. ed. Losch VII, 46[1]) und da (a. a. O. S. XLV) „am wenigsten einzusehen ist . . ., daß der fälschlich Angeklagte ein kṛcchra oder dergleichen vollziehen soll, während er sich doch keines Vergehens schuldig gemacht haben kann". Dies und die weiteren Ausführungen Losch's über den „Kausalzusammenhang zwischen Tat und Täter", daß erst ein Vergehen „straf- oder bußebegründend wirken kann", welcher Umstand „allmählich" von den brahmanischen Kreisen „aus den Augen verloren wurde", beweist, wie ich IP. I, 93 f. und ebenso Meyer, Gesetzbuch, S. 18 f. gezeigt haben, daß Losch das Wesen der indischen P.-Lehre verkennt. Dieser ist ja ein abstrakter Schuldbegriff fremd, was allein schon der Umstand, daß in den Dharmawerken Sühnungen für unabsichtliche Sünden angeführt werden, beweist; umsomehr dann die Tatsache, daß auch Omina und Portenta zu „sühnen" sind. Was insbesondere Y. III, 287 anbelangt, zeigt bereits die Übereinstimmung dieser Stelle mit dem B. und sogar den vedischen Saṃhitā, daß von einer Interpolation keine Rede sein kann, sondern sie im Gegenteil, auch angesichts des Fehlens ähnlicher Bestimmungen in der übrigen Dharmaliteratur, als sehr altertümlich anzusehen ist. Wenn diese Stelle im GP. fehlt, so muß dies die stärksten Bedenken gegen die Ursprünglichkeit der Fassung des GP. in allen Einzelheiten erwecken. S. meine Ausführungen IP. I, 96.

[3]) Dasselbe P., außer daß der Vers als Ṛc, nicht als Sāman vorgeschrieben wird, erscheint Gobh. Gṛ. III, 3, 32.

[4]) Nach Sāyaṇa Zucken der Augen u. dgl.

[5]) Es ist unsicher, ob dieses und die folgenden P. nur der Schüler oder auch der Lehrer auszuführen hatte. Zum Sachverhalt vgl. auch Ā. I, 3, 9, 6—8; M. IV, 126.

Essen von Butterschmalz vorgeschrieben (G. I, 59 ff.). Nach Va. XXIII, 28 f. hatten Studierende, zwischen welchen jemand hindurchging, ebenfalls für 3 Tage ihr Heim zu verlassen und sollten sich gegenseitig besprengen. Wenn aber ein Hund, eine Katze oder ein Ichneumon an ihnen schnell vorbeilief, sollten sie nach dem Va. diesem P. nur einen Tag und eine Nacht lang obliegen. (Vgl. Śāṅkh. Gṛ. IV, 8, 20.)

Wer das Geschrei eines Ausgestoßenen oder eines Cāṇḍāla hörte, sollte nach Va. XXIII, 34 f. drei Tage schweigend und fastend sitzen oder höchstens 1000mal die Gāyatrī wiederholen. Wer sein Spiegelbild im Wasser sah, reinigte sich nach Y. III, 279 und genau so bereits ŚB. XIV, 9, 4, 6 (= Bṛh.-Ār. Up. VI, 4, 6) (vgl. S. 150, Anm. 1) durch Beten von *„mayi tejaḥ . . ."* (ŚB. l. c.). (Vgl. Pār. Gṛ. II, 7, 8; M. IV, 38; Vi. LXXI, 23.)

Wem etwas vom Feuer verbrannt wurde, sollte nach SVB. I, 8, 9 mit Butterschmalz bestrichene Körner[1]) unter Singen von SV. I, 90 Agni opfern. Wessen Grassitz vernichtet wurde, der hatte einen Tag zu fasten und das zweite Sāman zu SV. I, 22 zu singen (SVB. I, 8, 11). Bei einer anderen Zerstörung aus unbekanntem Grunde sollte das zweite Sāman zu SV. I, 337 gesungen werden (ibid. I, 8, 12). Wessen Leute beschädigt wurden, der sollte einen *āḍhaka* von mit Butterschmalz bestrichenen Körnern (vgl. oben) unter Singen von SV. I, 448 und Anrufen von Agni, Vāyu, Sūrya, Candra opfern. Hierauf waren Brahmanen mit fettiger Speise außer Fleisch zu speisen und mußten ihren Segensspruch sagen (ibid. I, 8, 13). Wurden Kühe beschädigt, war wieder ein *āḍhaka* von mit Butterschmalz bestrichenen Gerstenkörnern unter Singen von SV. I, 69 und Anrufen von Rudra zu opfern. Die Kühe mußten vom Rauch berührt werden (ibid. I, 8, 14). Waren Pferde beschädigt, bestand die Sühne in derselben Zeremonie, nur daß das zweite Sāman zu SV. I, 277 gesungen und die Aśvin angerufen wurden (I, 8, 15).

Eine nur negative Bestimmung über Unfälle finden wir Y. III, 284; wenn ein Brahmane bei einer ihm zuteilgewordenen Hilfeleistung stirbt, wenn Kühe oder Stiere einen Unfall erleiden oder wenn ein solcher bei der Zubereitung des Feuers oder von Arzneien geschieht, ist es für den Beteiligten kein *pātaka*.

Eine allgemeine Sühne für Unglück und Unheil war endlich der *prasṛtiyāvaka* (B. III, 6, 5; Vi. XLVIII, 19).

[1]) So mit Konows Übersetzung, S. 50.

VII. ALLGEMEINE *PRĀYAŚCITTA*.

Im Verlaufe unserer Darstellung der P. für die einzelnen Sünden haben wir bereits gesehen, wie in manchen Texten P. für ganze Sündenklassen, z. B. für *patanīya*, für *upapātaka*, für *aśucikara* bestimmt werden. Es war also jede Sünde, die in die betreffende Sündenklasse eingereiht war, in derselben Weise zu sühnen. Hierzu gehört es auch, wenn als P. für den *abhiśasta*, der nur von Ā. I, 9, 24, 6—9 näher umschrieben wird (s. oben S. 32), der *agniṣṭut* oder *gosava* (Va. XXII, 7) oder höchstens 1000fache Rezitation der Gāyatrī unter gleichzeitigem Verzichten auf die etwa erhaltenen Opfergeschenke (Va. XXIII, 37; vgl. S. 186, Anm. 1) oder Verehren des Feuers während eines Jahres (Mbh. XII, 152, 27) bestimmt wird.

In diesem Kapitel sollen nun neben weiteren derartigen P. mit noch allgemeinerem Geltungsbereich, die wohl vor allem als Grundlage für die Entscheidungen der *pariṣad* dienten, auch solche Sühnungen zur Besprechung gelangen, durch deren Ausführung die Sünder nicht nur von einer einzigen Sünde, sondern auch von mehreren oder vielen oder sogar von allen Sünden auf einmal gereinigt werden können, die also eine Art teilweisen oder sogar vollkommenen Ablaß bewirken. Im vorhinein ist zu bemerken, daß viele dieser in der Regel nicht sehr schwierigen P. für geheime Sünden bestimmt waren; es mußte eben wenigstens vor der Öffentlichkeit der Schein von Strenge gewahrt bleiben.

Je 12 Atemanhaltungen (täglich) reinigen nach einem halben Monat von Sünden, außer *pātaka, patanīya* und *upapātaka*, u. dgl. (B. IV, 1, 7).[1])

Nicht so milde ist Mbh. XII, 165, 60 f. Wer eine geringe Sünde begangen hat, soll einen seelischen Schmerz leiden und für jede Sünde ein Jahr lang eine Sühne ausführen, nämlich nur zu jeder vierten Essenszeit essen, keusch, dem Gelübde ergeben sein, dreimal täglich baden und die Zeit im Stehen oder Sitzen zubringen.

Selbst viele *upapatanīya* (Ā.: Nicht-*patanīya*) sühnt man durch dreimaliges Rezitieren eines ganzen Vedatextes, ohne zu essen (SVB. I, 5, 14;

[1]) Die Unterscheidung von *pātaka* und *patanīya* entspricht gar nicht der Sündenklassifikation des B. Auch in der übrigen älteren Dharmaliteratur wird kein derartiger Unterschied gemacht, sondern die Sachlage ist vielmehr die, wie wir oben gesehen haben, daß der Ausdruck *patanīya* von dem Ausdruck *pātaka* verdrängt wird. Die Nebeneinandersetzung beider Ausdrücke an dieser Stelle ist wohl darauf zurückzuführen, daß dem Verfasser des jungen IV. Buches des B. die Bedeutung des alten Terminus *patanīya* nicht mehr recht geläufig war und er daher wegen des verschiedenen Wortlautes von *patanīya* und *pātaka* einen Bedeutungsunterschied machte oder vermutete.

Ā. I, 9, 27, 9; vgl. S. 72, Anm. 4). Wenn man aber 7 Tage lang das *aghamarṣaṇa* betreibt, wird man von wissentlich und unwissentlich begangenen *upapātaka* frei (B. III, 5, 5). Je 12 Atemanhaltungen (täglich) während 144 Tage sind ebenfalls als P. für *upapātaka* geeignet (B. IV, 1, 8). Ein solcher Sünder kann auch durch das von B. IV, 2, 10 f. für den *avakīrṇin* bestimmte P. (2 Butterschmalzspenden mit Anrufung von Kāma usf.) Reinigung erlangen (B. IV, 2, 12). Y. III, 306 nennt als *rahasyaprāyaścitta* zur Beseitigung aller Sünden, die als *upapātaka* gelten oder nicht besonders erwähnt werden, 100 Atemanhaltungen.

Als P. für Sünden außer *pātaka* empfiehlt B. II, 1, 2, 30, eine rotbraune, bräunliche, stark behaarte Kuh mit Butterschmalz zu besprengen, mit schwarzem Sesam zu bestreuen und einem Gelehrten (*anūcāna*) zu geben. Wer auch recht viele Nicht-*pātaka* begangen hat, soll im *pañcagavya* gekochte Gerstenspeise verzehren (B. IV, 6, 5. 8). Von Sünden außer *patanīya* kann man sich nach B. IV, 5, 24 auch durch Tragen nasser Kleider im Pauṣa (einem Wintermonat), durch Aufenthalt in freier Luft im Bhādrapada (Regenzeit) oder in der Sonnenhitze im Jyeṣṭha (Sommermonat), und zwar immer während der hellen Monatshälfte befreien. Ā. I 9, 26, 12—27, 2 läßt die oben S. 181 angeführten Sühnen Nr. 2—6 für ein auf unrichtige Weise betriebenes Studium auch für alle Nicht-*patanīya* als P. gelten.

Alle Sünden außer den *mahāpātaka* werden durch den *atikṛcchra* gesühnt (SVB. I, 2, 9; G. XXVI, 22), oder indem man 12 Tage das *aghamarṣaṇa* ausführt (B. III, 5, 5) oder 6 Tage den *prasṛtiyāvaka* trinkt (B. III, 6, 10; Vi. XLVIII, 12) oder indem man sich unter Rezitation der Pavitra abwäscht, die 11 Rudra betet, Butterschmalz unter Rezitierung der Pavitra opfert und Gold, eine Kuh und Sesam (einem Brahmanen) schenkt (B. IV, 6, 3 f.).

Jede Sünde außer der Bhrūṇatötung (nach dem Va. außer den *mahāpātaka*) kann durch den *kūṣmāṇḍahoma* (s. oben S. 149 f.) gesühnt werden (TĀ. II, 7. 8; B. II, 1, 2, 31 f.; III, 7, 3; Va. XXIII, 22).[1]) Von derselben Wirksamkeit ist es, wenn man die Sāvitrī bei Sonnenaufgang 1008mal rezitiert (B. IV, 5, 31; Va. XXVII, 18). Ein anderes *rahasyaprāyaścitta* zur Sühnung von Sünden außer Brahmanentötung erscheint Y. III, 312: Man soll, nur „Luft genießend", tagsüber stehen, die Nacht im Wasser zubringen, die Sonne anschauen und 1000mal die Gāyatrī beten.

Je 12 Atemanhaltungen (täglich) reinigen nach einem halben Jahr von *patanīya*, nach einem Jahr von *pātaka* (B. IV, 1, 9 f.; vgl. S. 188, Anm. 1). Reinigung von allen *pātaka* schafft das *cāndrāyaṇa* (B. III, 8, 27), ja sogar die Vernichtung aller Sünde (G. XXVII, 16). Verfehlte

[1]) Vgl. Weber, I. St. IX, 117; X, 101 ff. Nach B. II, 1, 2, 31 soll man 12 Tage lang opfern.

Handlungen, verfehlte Opfer und große Sünden können durch den *kṛcchra* und das *cāndrāyaṇa* gesühnt werden (Va. XXVII, 20). Heißt es doch, daß *kṛcchra, atikṛcchra* und *cāndrāyaṇa* als P. für alles gelten (G. XIX, 20; B. III, 10, 18; Va. XXII, 16).

Als Sühne für Bhrūṇatötung und *pātaka* überhaupt wird von B. IV, 2, 6 ff. empfohlen, 12 Tage lang Atemanhaltungen zu üben, reinigende Texte, die Vyāhṛti, die Silbe *om*, die Aghamarṣaṇahymne zu rezitieren und nur Milch zu trinken oder 3 Tage nur „von Luft zu leben", feuchte Kleider zu tragen und sich des Badens zu befleißigen. Wer sich von *pātaka*-ähnlichen Sünden, ja selbst von allen *pātaka* und überhaupt von absichtlich oder unabsichtlich begangenen sündhaften Handlungen reinigen will, soll nach B. IV, 2, 13 ff. unter Rezitation von ṚV. X, 9, 1—3 und von Versen an Varuṇa baden oder 3 Tage fasten, täglich dreimal baden und, die *prāṇa* im *ātman* zügelnd, dreimal die Aghamarṣaṇahymne rezitieren. Nach Va. XXV, 3 ff. erlangte man Befreiung von geheim gebliebenen *pātaka* durch Atemanhaltungen, Rezitation reinigender Texte, Geschenke, Opfer und Gebete unter beständiger Selbstzügelung. Mit reinigenden Kuśahalmen sitzend, sollte der Sühnende die Atemanhaltungen wiederholen, reinigende Texte, die Vyāhṛti und die Silbe *om* rezitieren und dem regelmäßigen Vedastudium obliegen. Stets dem *y o g a* ergeben, hatte er die Atemanhaltungen zu wiederholen, höchste Askese sollte er betreiben, bis zur Spitze der Körperhaare, bis zur Spitze der Nägel. Nach M. XI, 259 aber wird man von allen *pātaka* gereinigt, wenn man 3 *parāka-kṛcchra* ausführt und im Walde dreimal eine Vedasaṃhitā rezitiert (vgl. S. 72, Anm. 4). Als P. für alle der Brahmanentötung gleiche Sünden dient es nach Mbh. XIII, 81, 39, einen Monat lang einen *prasṛtiyāvaka*[1]) zu genießen, der aus mit Kuhkot abgegangenen Gerstenkörnern hergestellt ist. Dieselbe Sühnung läßt Vi. XLVIII, 16 nur 21 Tage dauern und verkündet sie als Mittel zur Beseitigung aller Sünden. Mbh. XIII, 130, 31 empfiehlt ferner als P. für der Brahmanentötung gleiche Sünden, eine bräunliche Kuh (einem Brahmanen) zu schenken.[2]) Diese P. galten offenbar nur für geheim gebliebene Sünden. Denn wenn die Öffentlichkeit beteiligt ist, kann das Mbh. auch streng sein, wie XII, 35, 21 f. bezeugt: Wer eine häßliche Tat begangen hat, soll seinen Körper aufgeben, d. h. wohl Selbstmord begehen, oder das *mahāvrata* ausführen oder alle seine Habe verschenken oder um seines Guru willen in einem Kampfe den Tod finden (die üblichen P. für Brahmanentötung).

Wer sich für unrein hält oder durch eigene Werke beschwert fühlt, soll den *kūṣmāṇḍahoma* darbringen (TĀ. II, 8; B. III, 7, 1. 18) oder den *prasṛtiyāvaka* genießen (B. III, 6, 1; Vi. XLVIII, 1) oder ein Opfer mit

[1]) Statt *praśrita°* ist wohl *prasṛta°* zu lesen.

[2]) B. II, 1, 2, 30 dient dieses P. nur zur Sühnung von Nicht-*pātaka*!

Sesamkörnern darbringen und die Gāyatrī beten (Y. III, 310). Durch Ausführung der Morgen-, Mittag- und Abendandacht reinigt man sich nach Y. III, 308 von unwissentlich bei Nacht oder bei Tage begangenen Sünden. Auf dasselbe zielt wohl Mbh. XII, 152, 34 ab, wenn es als P. für unabsichtliche Sünden Ausführung frommer Handlungen mit Absicht nennt. Ein anderes P. für solche Sünden nennt Mbh. XII, 35, 38 f.; der Sünder soll tagsüber beständig stehen, während der Nacht an einem freien Platz schlafen, dreimal am Tage und dreimal in der Nacht in Kleidern baden, mit Frauen, Śūdra und Ausgestoßenen nicht sprechen, streng in der Ausführung der Sühne; die Dauer wird nicht angegeben.

Wer Nichtauszuführendes begangen hat, kann sich reinigen, indem er 6 Monate in einem feuchten Kleid auf Asche schläft (Mbh. XII, 35, 36).

Sünden, die mit den Geschlechtsteilen, Füßen, Armen, in Gedanken und Worten begangen wurden, beseitigt man nach B. II, 4, 7, 18 ff. durch die Abendandacht; wenn sie nachts begangen wurden, durch die Morgenandacht. Nach B. IV, 1, 3 f. aber werden derartige Sünden sowie solche, die durch den Gehörsinn, Tastsinn, Geruchsinn und Gesichtsinn begangen wurden, durch Atemanhaltungen nach der vom Lehrbuch gegebenen Regel gesühnt, die letztgenannten vier Sündengruppen und Gedankensünden auch durch drei Atemanhaltungen. Dasselbe P. entsühnt laut Va. XXVI, 1 von geheimen, während eines Tages und einer Nacht begangenen Sünden. Am Tage begangene Sünden in Gedanken, Worten und Werken kann man sühnen, indem man bei der Abendandacht sitzt und den Atem anhält, bei Nacht begangene, indem man bei der Morgenandacht aufsteht und den Atem anhält (Va. XXVI, 2 f.). B. IV, 5, 26 empfiehlt als P. für die während der hellen und dunklen Monatshälfte begangenen Sünden, ein Jahr lang am Neumondstag zu fasten und am Vollmondstag Sesam zu essen, Vi. LXXXIX, 3 für die während eines Jahres begangene Sünde, während des Herbstmonates Kārttika (täglich) außerhalb des Dorfes zu baden, die Gāyatrī zu beten und nur einmal Opferspeise zu genießen.

Sehr schwere Sünden werden nach M. XI, 257 beseitigt, indem man ein Jahr lang Butterschmalz mit den zu den *śākalahoma* (vgl. S. 177, Anm. 1) gehörenden Sprüchen opfert oder den Vers ṚV. VI, 51, 8 rezitiert. Wenn man während eines Monats (täglich) außerhalb des Dorfes 1000mal *om*, die Vyāhṛti und die Sāvitrī betet, wird man auch von großen Sünden rein (M. II, 79; Vi. LV, 13). Wenn man mit vielen Sünden behaftet ist, soll man die *pavitreṣṭi* darbringen (B. I, 1, 2, 16) oder einen Monat lang die Verse ṚV. VI, 74, 1—4 und IV, 2, 4—6 rezitieren, in einem Fluß badend (M. XI, 255). Wer grobe und feine Sünden beseitigen will, soll ein Jahr lang den Vers ṚV. I, 24, 14 oder VII, 89, 5 beten (M. XI, 253).[1]) Von der Hälfte seiner Sünden wird frei, wer einen Brunnen gräbt,

[1]) Auch hier steht *itīti* wie M. XI, 252 (vgl. S. 136, Anm. 2), aber diesmal deutete es Bühler nicht als Pratīka. Die Kommentare schwanken in der Auffassung dieses *iti*.

sobald Trinkwasser herauskommt, ebenso wer einen Brunnen wiederweiht (Vi. XC, 1. 19).

Zahlreiche P. werden in den Dharmatexten angeführt, ohne daß über ihre Anwendung Näheres mitgeteilt würde. Sie werden einfach als sündenreinigend bezeichnet:

Darbringung einer *iṣṭi* an Agni Vaiśvānara, an Agni Vratapati und der *pavitreṣṭi* zu jeder Jahreszeit (B. I, 1, 2, 17; vgl. auch Va. XXII, 10);[1])

einen Monat lang von Almosen der *agnihotrin* leben oder 10 Tage von Almosen umherziehender Bettler oder 5 Tage von Waldeinsiedleralmosen oder einen Tag von der Speise eines, der nur für einen Tag Speise besitzt, oder 3 Tage das Wasser eines des Taubenlebens Beflissenen[2]) trinken (B. IV, 5, 27 f.);

Beten der Rudra mit den Hymnen ṚV. I, 1—10, der Gāyatrī, der Silbe *om* und der 7 Vyāhṛti (B. IV, 6, 1);

Darbringung der *mṛgāreṣṭi* (vgl. TS. IV, 7, 15; VII, 5, 22; TB. III, 9, 16, 4; Ā. Śr. XX, 23, 2—4), der *pavitreṣṭi*, der *trihavis-iṣṭi* und der *pāvamānī* (*iṣṭi* an Agni Pavamāna) in Verbindung mit der *iṣṭi* an Agni Vaiśvānara (B. IV, 6, 2);

bisweilen Geldgeschenke bei einem Manne, der keine Schulden hat (B. IV, 8, 11);

Ausführung des für den *avakīrṇin* bestimmten *rahasyaprāyaścitta* (2 Butterschmalzspenden mit Anrufung von Kāma usf.), wobei die Priestergabe der freien Wahl überlassen bleibt (G. XXV, 6);

Beten, Opfern, Meditieren, Verweilen an Wallfahrtsorten und Baden unter Ausführung der Śirasobservanzen (Va. XXVI, 12);[3])

Speisung von 7 (nach dem Va. auch 5) Brahmanen am Vollmondstag des Vaiśākha[4]) mit schwarzen oder anderen, mit Honig vermischten Sesamkörnern unter Anrufung des Gottes Dharma (oder Kundgebung eines anderen augenblicklichen Gedankens nach dem Va.; Va. XXVIII, 18 f.; Vi. XC, 10; nach dem Va. sühnt man durch dieses P. die während des Lebens begangenen Sünden);

Beten der Verse ṚV. I, 106, 1—7 ein halbes Jahr lang (M. XI, 256);

Fasten am 11. Tag der hellen Hälfte des Mārgaśīrṣa, Verehrung von Viṣṇu am nächsten Tag mit Blumen, Räucherwerk, Salben, (Anzünden von) Lampen, Darbringungen von Speisen und durch Speisung von Brahmanen und Wiederholung dieser Observanz während (aller Monate) eines Jahres[1]) (Vi. XLIX, 1 ff.);

[1]) Nach Bühler, SBE. XIV, 149 n., ist dies so zu verstehen, daß in jeder der Jahreszeiten (Grīṣma, Varṣa, Hemanta) eine der *iṣṭi* darzubringen ist.

[2]) Dies ist nach B. III, 2, 15 einer, der von liegengebliebenen Pflanzen lebt, die er mit 2 Fingern an nicht verbotenen Orten aufgelesen hat.

[3]) S. Muṇḍ. Up. III, 2, 10; Deussen, 60 Upanishads, S. 544; Hertel, IIQF. III, 50; 63 ff.

[4]) Nach der Vi. muß der Mond an diesem Tage im Nakṣatra Viśākhā stehen.

am 12. Tag der dunklen Monatshälfte nach dem Vollmondstag des Pauṣa fasten, mit Sesam baden, Sesamwasser (nach dem Kommentar den Manen) spenden, mit Sesam Vāsudeva (Viṣṇu) verehren, davon opfern, (Brahmanen) Geschenke machen und endlich selbst essen (Vi. XC, 19).

Ein P. für einen Kṣatriya ist es, die Habe von Brahmanen nicht zu verletzen, sondern sie auf die rechte Weise zu schützen und rein, überaus konzentriert, durch seine Energie erlangte Speise den im Veda bewanderten Zwiegeborenen darzubieten; für einen Vaiśya, den erworbenen, um ein Sechstel verminderten Teil der Ernte Brahmanen zu schenken; für einen Śūdra aber, Speise, die er unter Lebensgefahr durch harte Arbeit erworben hat, den Brahmanen zu schenken (wie durften diese das annehmen?) (Mbh. XIII, 112, 17 ff.). Ein anderes P. besteht darin, daß man nur auf rechte Weise erlangte Speise voll Freude den im Veda bewanderten Zwiegeborenen schenkt (Mbh. XIII, 112, 22) oder bei Tagesanbruch aufsteht und eine Kuh, Butterschmalz, saure Milch, gewöhnlichen und schwarzen Senf berührt (Mbh. XIII, 126, 18) oder an den Mondwechseltagen in einem Kuhstall 30mal einen (etwas verschrobenen) Mantra gern betet (Mbh. XIII, 126, 38 ff.).

Als P. zur Entsühnung von allen Sünden werden empfohlen:

der *kṛcchrātikṛcchra* (SVB. I, 2, 9; G. XXVI, 23);

tägliche Ausführung der 5 „Brahmaopfer", nämlich Rezitation von *om*, der (3) Vyāhṛti und der Sāvitrī (B. II, 5, 8, 13, ausdrücklich für einen Brahmanen bestimmt);

Darbringung eines Opfers an den *ātman* (des sog. *prāṇāgnihotra*, vgl. B. II, 7, 12) (B. II, 7, 13, 1);

Genießen des *prasṛtiyāvaka* (B. III, 6, 5; Vi. XLVIII, 17 ff.), nach Vi. XLVIII, 15 allerdings einen Monat lang;

tägliche Ausführung von 16 Atemanhaltungen unter Rezitation der Vyāhṛti und von *om* während eines Monats (B. IV, 1, 30);

Andacht (*upasthāna*) mit Rezitation von Sprüchen an Varuṇa (B. IV, 2, 9; diese Sühnung reinigt von allen, durch selbst wiederholt begangene, verbotene Handlungen entstandenen Sünden);

Ausspülen des Mundes mit Rezitation von *om* und allen Vyāhṛti, nämlich drei Ausspülungen, zwei Abwaschungen (der Lippen) sowie Besprengen der linken Hand, der Füße, des Kopfes, der Herzgegend, der Nasenlöcher, Augen, Ohren und des Nabels (B. IV, 3, 2 ff.);[2]) nach G. XXV,

[1]) So nach der Erklärung Nandap.'s. — Zum Anzünden von Lampen als P. vgl. S. 94, Anm. 1. In der älteren Dharmaliteratur kommt dieses P. sonst noch nicht vor.

[2]) Dies ist die übliche Reinigungszeremonie, vgl. B. I, 5, 8, 19 ff.; hier dient sie als *rahasyaprāyaścitta* zur Reinigung sowohl von *pātaka* als auch von allen Sünden überhaupt.

9 aber Ausspülen des Mundes mit den Worten „Der Tag und die Sonne mögen mich reinigen“ am Morgen und „Die Nacht und Varuṇa mögen mich reinigen“ am Abend;

Opfern von 8 Brennhölzern unter Rezitation der 8 Sprüche: „Du bist die Wegopferung der von den Göttern begangenen Sünde; dtto. der von den Menschen begangenen; dtto. der von den Vätern begangenen; dtto. der von mir selbst begangenen; dtto. der Sünde, die wir bei Tag und bei Nacht begangen haben; dtto. der Sünde, die wir schlafend und im Wachen begangen haben; dtto. der Sünde, die wir wissentlich und unwissentlich begangen haben; jeglicher Sünde Wegopferung bist du!“[1] (B. IV, 3, 6 f.; G. XXV, 10);

3maliges Rezitieren im Wasser: a) des Verses *āyaṃ gauḥ pṛśnir akramīt* (TS. I, 5, 3, 1); b) des Verses *drupadād iven mumucāna* (TB. II, 4, 4, 9); c) des Verses *haṃsaḥ śuciṣat* (TS. I, 8, 15, 2 = ṚV. IV, 40, 5); d) der Sāvitrī stollenweise, dann nach Halbversen, dann ganz; e) der Vyāhṛti, auseinandergerissen und zusammen; f) der Silbe *om* (B. IV, 4, 3 ff.);

7tägiges Genießen von Gerstenspeise oder 7tägiges Fasten (B. IV, 5, 23);

während 7 Tage zu den drei Tageszeiten Butterschmalz und Reismus opfern, und zwar unter Rezitation des Kṣmāpavitra (6 Verse TB. II, 8, 2, 3 ff.), des Puruṣasūkta (ṚV. X, 90), des Mṛgāra (TS. IV, 7, 15), der beiden Gaṇa Aṃhomuc (TS. II, 3, 13, 1), der Pāvamānī (ṚV. IX), der Kūṣmāṇḍa (TĀ. II, 3—6) und der Verse an Vaiśvānara (TS. I, 5, 11), dabei das Gelübde der Schweigsamkeit beobachten, nur Opferspeise essen, seine Sinne und Handlungen im Zaume halten, an einem Kreuzweg unter Rezitation von *„siṃhe me ...“* in eine mit Wasser gefüllte Schale blicken und am Schlusse Brahmanen mit in Milch gekochtem Reis und Butterschmalz speisen und ihnen Kühe, Land, Sesam und Gold schenken (B. IV, 7, 5 ff., für einen Brahmanen bestimmt);[2] wer aber diese sog. „8 Gaṇaopfer“ nicht darbringen kann, braucht nur eines davon zu opfern (B. IV, 8, 8);

10.000fache Rezitation der Sāvitrī nach Va. XXV, 12, gemäß Va. XXVI, 15 dagegen Rezitation der göttlichen (Gāyatrī) höchstens 1000mal, im Mittel 100mal, mindestens 10mal;

Genießen des *pañcagavya* und von Kuśagrasabsud sowie eintägiges Fasten (dies reinigt sogar einen „Hundekocher“; Va. XXVII, 13);

[1]) Vgl. TS. III, 2, 5, 7; TĀ. X, 59 (Āndhra-Rezension); VS. VIII, 13 (übersetzt S. 54, Anm. 1).

[2]) Dieses P. befreit von allen Sünden, auch von den *mahāpātaka*; es befreit, wie noch einmal wiederholt wird, von allen im Alter, in der Jugend und in der Kindheit begangenen Sünden, ja selbst von allen unwissentlichen, in früheren Geburten begangenen Sünden. *ajñānāt* (IV, 7, 8) konstruiere ich im Gegensatz zu Bühler nur mit *pūrvajanmasu*, da sonst ein Widerspruch zu IV, 7, 7 entsteht.

man lege Sesamkörner, Gold, Honig und Butterschmalz auf ein schwarzes Antilopenfell und schenke es einem Brahmanen (Va. XXVIII, 22; Vi. LXXXVII, 10);

Schenken von Land auch nur von der Größe einer „Kuhhaut“ (Va. XXIX, 16; Vi. XCII, 4);[1])

Baden in Puṣkara oder anderen langatmig aufgezählten Wallfahrtsorten (Vi. LXXXV, 3 ff.);

ständig während des ganzen Monats Kārttika baden, die Sinne im Zaume halten, beten und nur Opferspeise essen (Vi. LXXXIX, 4);[2])

Schenken einer Kuh an dem mit dem Nakṣatra Prauṣṭhapad verbundenen Vollmondstag des Prauṣṭhapada (Vi. XC, 14);

Fasten am 3. Tag der hellen Hälfte des Vaiśākha und Verehrung von Vāsudeva (Viṣṇu), indem man unenthülstes Korn opfert und verschenkt (Vi. XC, 17);

Baden in einem Fluß an jedem 14. Tage (der Monatshälften) unter Verehrung von Dharma (Vi. XC, 28);

Beten des Śukriyāraṇyaka (VS. XXXVI—XL), der Gāyatrī oder der 11 Rudra (Y. III, 309);

die für Brahmanentötung ad 21 genannten P. (Geschenke) (Mbh. XII, 35, 11 ff.);

freiwilliger Absturz von einem Berge, freiwilliger Feuertod oder überhaupt Antreten des großen Abschieds vom Leben (Mbh. XII, 35, 17);

Rezitation der Sāvitrī an einem reinen Orte, wobei man mäßig essen, keine Wesen verletzen, einfältig (nach Nīlak. frei von Leidenschaft, Haß, Stolz und Verachtung) sein und nicht schwätzen soll (Mbh. XII, 35, 37);

Speisung von 1000 gelehrten Brahmanen oder noch wirksamer von 10.000 Brahmanen, wenn man die Speise erfreuten Herzens hingibt (Mbh. XIII, 112, 14 f., 28 f.);

man reibe sich mit dem Schmutz an den Wurzeln des *vaṭa*-Baumes (Ficus Indica) ein, beschmiere sich mit schwarzem Senf und genieße in 60 Tagen reifenden Reis mit Milch (Mbh. XIII, 125, 52);

man besteige im Sommer oder bei Kälte einen Berg, stehe dort auf einem Fuß, betrachte ein Feuer, faste, halte die Arme emporgerichtet, die Hände aneinandergelegt und setze sich den Sonnenstrahlen aus (Mbh. XIII, 125, 54 ff.);

[1]) Nach dem Va. reinigt dieses P. von jeglicher Sünde, die man unter dem Druck des Lebensunterhaltes begangen hat, nach der Vi. von allen Sünden.

[2]) Dieser Śloka widerspricht eigentlich dem vorangehenden, auf S. 191 besprochenen Sūtra, wo ein fast gleiches P. für die während eines Jahres begangene Sünde angegeben wird.

Verehrung der östlichen Dämmerung, das Antlitz der Sonne entgegengerichtet, was von derselben Wirksamkeit ist, wie Baden an allen Wallfahrtsorten (Mbh. XIII, 126, 15).

Während die meisten dieser zur Tilgung aller Sünden empfohlenen P. auf einzelne Texte beschränkt sind und meist überhaupt jungen Texten angehören (B. IV, Va. XXV—XXVIII, Vi., Mbh.), gibt es auch einige Sühnungen von allgemeiner Wirksamkeit, die sozusagen zum eisernen Bestand der P.-Lehre gehören. Dies war vor allem der *aśvamedha,* das Roßopfer, dessen sündentilgende Kraft (vgl. S. 65, Anm. 5) schon in vedischer Zeit berühmt war (TS. V, 3, 12, 1f.; ŚB. XIII, 3, 1, 1; 5, 4, 1; B. III, 10, 7; G. XIX, 9; Va. XXII, 6; M. XI, 261; Vi. LV, 7; Mbh. XII, 33, 38; XIV, 3, 4. 8f.); auch das Untertauchen im Wasser des Schlußbades beim *aśvamedha* hatte diese Kraft, und zwar auch für andere Leute als den König (Kāty. Śr. XX, 8, 17f.; Śāṅkh. Śr. XVI, 18, 21;[1]) Mbh. XII, 35, 9f.). Von ähnlicher Wirksamkeit war der *agniṣṭut* (TS. VII, 3, 7, 1; Kāty. Śr. XXII, 4, 29f.; B. Śr. XVIII, 13), der in der älteren Dharmaliteratur allerdings nicht mehr diese Allgemeingültigkeit aufweist, aber noch immer ein P. für Brahmanentötung war. Auch dem *puna[ḥ]stoma* scheint allgemeine Entsühnungskraft zugeschrieben worden zu sein, da es heißt, daß man durch ihn wieder die Berechtigung zum Somaopfer erlangt (G. XIX, 7; B. III, 10, 6). G. XIX, 8 führt in diesem Zusammenhange auch den *vrātyastōma* an. Dieselbe allgemeine Wirksamkeit wie der *aśvamedha* hatte dreimaliges Rezitieren der Aghamarṣaṇahymne im Wasser unter Beobachtung gewisser Observanzen (s. oben S. 57f.; B. III, 5, 7; IV, 4, 2; G. XXIV, 12; M. XI, 260f., worauf sich B. IV, 2, 15, Va. XXVI, 8 und Mbh. XII, 152, 30 berufen; Vi. LV, 7) und nach Vi. LV, 8 sogar nur eine „Atemanhaltung" (*prāṇāyāma*; vgl. S. 61). Ferner wird dreimaliges Rezitieren der Ṛgvedasaṃhitā oder der Yajurvedasaṃhitā oder der Sāmavedasaṃhitā, nach dem M. samt den Geheimtexten,[2]) nach dem B. auch aller drei Saṃhitā zusammen, als P. zur Beseitigung aller Sünden genannt (B. IV, 5, 29; M. XI, 263). Da das B. angibt, daß dabei zu fasten ist, ist dies nichts anderes als das *anaśnatpārāyaṇa* (doch s. S. 72, Anm. 4).

Es ist noch eine Reihe von P. zu besprechen, die in der Regel gar nicht solche sind und nur insofern mit diesem Namen belegt werden können, als sie ebenfalls Sündentilgung bewirken. So gelangt man nach Mbh. XII, 152, 36 zu Heil, auch wenn man Sünde begangen hat, wenn man die zutageliegenden Blößen guter Menschen verdeckt. Auch Ausführung guter Werke schafft Beseitigung aller Sünden (Mbh. XII, 7, 36; 35, 42; 152, 37, ähnlich XIII, 112, 23; vgl. auch Mbh. XII, 152, 34). Ebenso reinigt ständiges, regelmäßiges Baden einen Sünder (Vi. LXIV, 42), doch soll man dabei nach B. II, 5, 8, 3 zu Indra, Varuṇa, Bṛhaspati und Savitar um Reinigung vom Essen der Speisen schlechter Leute, vom Annehmen der Geschenke schlechter Leute und von Sünden in Gedanken, Worten und Werken überhaupt beten. Tägliches Vedastudium nach Möglichkeit, Vornehmen der großen Opfer und (nach dem M. und der Y.) Geduld vernichten schnell die Sünden, auch die *mahāpātaka* (Va. XXVII, 7; M. XI, 228. 246; Y. III, 311). Durch Opfern, Unterrichten und Empfangen von Almosen verschwindet alle Übeltat (Mbh. XIII, 22, 11). Nach B. IV, 8, 14 wird von allen Sünden befreit, wer das heilige, von einem Ṛṣi verkündete *prājāpatya,* worunter hier nach dem Zusammenhang die oben angeführten 8 Gaṇaopfer (B. IV, 7, 5ff.) zu verstehen sind, unterrichtet oder im Gedächtnis bewahrt oder anhört. Wer das Dharmaśāstra studiert hat, wird nach Va. XXVII, 19 von allen *pātaka* einschl. der 4 *mahāpātaka* (Diebstahl, Surātrinken, Bhrūṇatötung, Gurubettschändung) gereinigt. Mit den zwei letztgenannten *„prāyaścitta"* haben wir bereits jene Sündentilgungsmittel berührt, die im Anhören von Geschichten u. dgl. bestehen, die den Ruf besonderer Heiligkeit besitzen. Der Gedanke dabei ist wohl der, daß diese Heiligkeit auf den Zuhörer sozusagen abfärbt. So wird der König durch Anhören der Śunaḥśepa-Geschichte beim *rājasūya*-Opfer von seinen Sünden befreit.[1]) Von allen Sünden außer *mahāpātaka* befreit und von keiner Sünde befleckt wird der, welcher die Abschnitte Mbh. XIII, 125—134 liest, anhört und g l a u b t (Mbh. XIII, 125, 16f.; 134, 10f. 14). Das Āśvamedhika-Parvan des Mbh. hat dieselbe sühnende Kraft wie der *aśvamedha* selbst, es vernichtet alle Sünden (Mbh. I, 2, 79). Anhören des Mbh. oder Rāmāyaṇa befreit von allen Sünden in Gedanken, Worten und Werken.[2]) Wer das Mbh. als Kundiger Brahmanen hören läßt, schüttelt das Böse ab (Mbh. I, 62, 36). Auch Itihāsa und Purāṇa führen zur Reinigung von Sünden, wie der indische Philosoph Rāmānuja sagt.[3])

Besondere sühnende Kraft wurde dem Wissen und der Erkenntnis zugeschrieben. Der Vedakenner verbrennt durch das Feuer des Veda, durch das Feuer der Erkenntnis 100 nichtzutuende Handlungen und mehr, ja das gesamte Böse, so wie das Feuer durch seine Flamme das hineingelegte Brennholz in einem Augenblick verzehrt (Va. XXVII, 1f.; M. XI, 247). Einen der Wissenschaft und Askese sich widmenden, beständig betenden Brahmanen trifft keine Sünde, auch wenn er beständig Sünde begeht (Va.

[1]) Weber, I. St. X, 67.

[2]) Die *rahasyāni* (Geheimtexte) sind nach Medh., Gov. und Rāgh. die Āraṇyaka, nach Sarvajñ. und Kull. die Upaniṣad.

[1]) Oldenberg, Rel. V., S. 363 A. Über die Śunaḥśepa-Geschichte vgl. Winternitz, GIL. I, 184 ff. = HIL. I, 211 ff.

[2]) Winternitz, GIL. I, 272, 407 = HIL. I, 326, 478. Mbh. I, 62, 19. 25. 38f.

[3]) Winternitz a. a. O. S. 447 = p. 528.

XXVI, 19). Ja, wenn ein Brahmane den Ṛgveda (im Gedächtnis) behält, ist er gegen jegliche Sünde gefeit, selbst wenn er diese drei Welten getötet (!) oder wovon immer gegessen hätte (Va. XXVII, 3; M. XI, 262).[1]) Solche Gedanken finden wir auch in den Upaniṣad. Wer Indra kennt, den berührt nicht Mutter- und Vatermord, nicht Diebstahl, nicht Bhrūṇatötung (Kauṣ. Up. III, 1). Im Tiefschlaf ist der Dieb nicht Dieb, der Bhrūṇatöter nicht Bhrūṇatöter, im Tiefschlaf besteht Unberührtheit vom Bösen (Bṛh.-Ār. Up. IV, 3, 22). Wer den *ātman* kennt, überwältigt das Böse, verbrennt das Böse (Bṛh.-Ār. Up. IV, 4, 22f.; ähnlich Chānd. Up. IV, 13, 2; 14, 3). Daher empfiehlt Ā. I, 8, 22, 1f. dem Sünder die Erlangung des *ātman*, und zwar durch den *yoga*, wozu Ā. I, 8, 23, 3 bemerkt, daß die vollständige Vernichtung der Sünden in diesem Leben im *yoga* wurzelt. Auch nach Bhagavadgītā IV, 36f. vermag selbst der Sündhafteste unter allen Sündern mit dem Schiff der Erkenntnis über alle Schuld hinwegzusetzen, das Feuer der Erkenntnis verbrennt alle Werke wie ein entflammtes Feuer das Brennholz (vgl. oben M. XI, 247).[2]) Vereinzelt findet sich allerdings auch die gegenteilige Ansicht: Ein Brahmane, der des Guru Bett schändet, den Guru schädigt, am Schmähen des Guru Freude findet, fällt aus der Brahmanenkaste, auch wenn er das *brahman* kennt (Mbh. XIII, 143, 25).

Die P.-Lehre überbietet sich in Steigerungen: Nicht nur die eigene Sünde kann man sühnen, es gibt auch Mittel, die Sünde anderer zu beseitigen. Wer 11 (nach der Vi.: 12) Tage den *prasṛtiyāvaka* trinkt, tilgt die von seinen Ahnen begangene Sünde (B. III, 6, 12; Vi. XLVIII, 14). Wer das *anaśnatpārāyaṇa* so betreibt, daß er dabei entweder 6 Monate nur Gerstenspeise oder 4 Monate nur Wasser und Grütze oder 2 Monate nur Früchte oder 1 Monat nur Wasser oder 12 Tage überhaupt nichts genießt, reinigt sich selbst, 7 Nachkommen und 7 Vorfahren sowie eine Versammlung (von Brahmanen, in die er eintritt) (B. III, 9, 17). Wer die oben besprochenen 8 Gaṇaopfer (B. IV, 7, 5ff.) an den (ersten) Tagen des Jahres, Halbjahres, der Jahreszeiten und Monatshälften darbringt, reinigt auch 10 Vorfahren und 10 Nachkommen (B. IV, 8, 6). Von derselben Wirksamkeit ist die Ausführung eines doppelten (2monatigen) *cāndrāyaṇa* (G. XXVII, 17); auch eine Gesellschaft (von Brahmanen, die der Ausführende betritt,) wird dadurch gereinigt. Wer die *iṣṭi* an Agni Vaiśvānara, Vratapati und die *pavitreṣṭi* einmal in jeder Jahreszeit darbringt, reinigt nach Va. XXII, 10 10 Vorfahren.[1])

Wir haben oben gesehen, daß Kenntnis des Ṛgveda u. dgl. vor Sünde überhaupt s c h ü t z t. Der entsprechende Gedanke, sich gegen eine bestimmte, beabsichtigte Sünde durch ein P. im vorhinein zu versichern, findet sich auch schon in vedischer Zeit. Wer u. a. einen Eid brechen will, bringt eine Spende für Agni Vaiśvānara dar (TS. II, 2, 6, 2).[2]) Ein ähnlicher Fall, betreffend verbotene Speise, wurde bereits oben S. 110 besprochen und konnte S. 112 auch in der älteren Dharmaliteratur belegt werden. Für andere Fälle vgl. S. 154, 171.

[1]) Va. XXVII, 4 schränkt dies allerdings auf Werke, die aus Unwissenheit (*ajñāna*) oder Fahrlässigkeit (*pramāda*) begangen wurden, ein. Anderes komme nicht in Betracht, da ein Brahmane, auf die Kraft des Veda gestützt, an bösen Taten keinen Gefallen finde.

[2]) Wer die Etymologie des Wortes *mahābhārata* (*bhāratānāṃ mahaj janma mahābhāratam ucyate*) kennt, wird von allen Sünden befreit (Mbh. I, 62, 39f.).

[1]) Die Nachkommen aus den vier orthodoxen Heiratsformen [*brāhma, daiva, ārṣa* und *prājāpatya* (*kāya*) *vivāha*] befreien ihre Vorfahren und Nachkommen von ihrer Sündenschuld, bei der ersten bis ins 10., ja sogar bis ins 21. Glied (Jolly, RS, S. 53). — Einen interessanten Beitrag zu den Sühnungen für andere und Sündenlosigkeit durch Wissen im heutigen Indien liefert — sicher auf Grund heute lebender Gedanken — R. Tagore in seinem Roman „Gora", Bd. 2, S. 327ff. der deutschen Übersetzung, München 1924. Der Held des Romans, Gora, will ein P., bestehend in einem großen Opferfeuer mit Absingen von vedischen Mantra, ausführen, um sich von seinem Aufenthalt im Gefängnis zu reinigen. Seine brahmanischen Anhänger deuten es aber als P. für alle Sünden Indiens um, da Gora selbst als „geistvoller und makelloser Brahmane" „durch keine Sünde befleckt werden könnte".

[2]) S. Hillebrandt, RL, S. 180.

VIII. DIE VERPFLICHTUNG ZUM *PRĀYAŚCITTA*.

Die Verpflichtung zur Vollziehung einer Sühne formuliert Kāty. Śr. XXV, 1, 1: *karmopapāte prāyaścittam* „ein P. (hat stattzufinden), wenn bei einer Zeremonie ein Unfall (eintritt)." Diese Umgrenzung der Verpflichtung zum P. ist ganz auf den engen Gesichtskreis des Ritualisten eingestellt; ihn interessieren nur die Ritualfehler. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß seine Vorschrift die Beziehungen zu einem Subjekt, das Träger dieser Verpflichtung wäre, völlig vermissen läßt. Es genügt ihm einfach der objektive Sachverhalt (*upapāta*).[1])

Demgegenüber gibt sich Atharvaprāyaścittāni I, 1 oder Āśv. Śr. III, 10, 1 oder Ā. Śr. IX, 1, 1 psychologisch ein Fortschritt kund, wenn es heißt, daß das P. *vidhyaparādhe* „bei einem Vergehen gegen die Vorschrift" stattfindet. Ein Fortschritt insofern, als hier das Subjekt, das Träger der Verpflichtung zum P. ist, mittelbar genannt ist, und zwar als aktiv, sodaß ein Ansatz zu einer persönlichen Schuld gegeben erscheint.[2])

Von den Texten, die wir in dieser Arbeit zur Grundlage der Darstellung gemacht haben, sagt SVB. I, 5, 3: *āpannaḥ prāyaścittaṃ caret*, und Sāyaṇa erklärt *āpannaḥ* mit *pāpaṃ prāptas*; diese Erklärung ist mit Vorsicht aufzunehmen, denn sie kann „zu einer Sünde gelangt" bedeuten, während *āpannaḥ* doch viel weiter „in ein Unglück geraten" bedeutet. Hier ist zwar der Träger der Verpflichtung genannt, aber die Formulierung ist so, daß zwischen ihm und dem Sühne erfordernden Sachverhalt absolut kein kausaler Zusammenhang erforderlich ist. Sie steht also wesentlich auf einer Stufe mit dem Kāty. Śr.

Unter den Dharmatexten führt Ā. II, 5, 10, 12 die Entstehung der Verpflichtung zum P. bereits psychologisch auf eine Schwäche der Sinne zurück. Vor allem aber ist es das G., das sein Augenmerk dieser allgemeinen Frage zuwendet, und das B. (im III. Buch) und Va. haben die betreffenden Ausführungen von ihm übernommen (vgl. oben S. 6, 11). Als die Verpflichtung zu einem P. bewirkend nennt G. XIX, 2 eine gemeine Handlung (*yāpyaṃ karma*), wie Opfern für Personen, bei denen es verboten ist, Genießen von ungenießbaren Dingen (*abhakṣya*), Sprechen von Nichtzusprechendem, Nichtausführung eines Auftrages, Ausübung von

[1]) Von Negelein's Übersetzung (Atharvaprāyaścittāni, p. XI) „Mißgriff im Ritual" ist für *karmopapāta* ungeeignet, da sie diese Subjektsbeziehung enthält („Mißgriff" setzt immer einen „Mißgreifer" voraus).

[2]) Praktisch ist dieser Gedanke allerdings nicht durchgeführt. Vgl. v. Negelein a. a. O. S. XVI f. oder schon Stenzler, On the Hindu Doctrine of Expiation, p. 23.

Verbotenem. B. III, 10, 2 nennt unter Auslassung anderer Tatbestände auch verkehrte Handlungsweise (*mithyā carati*), Annahme von Geschenken der Personen, bei denen es verboten ist, Essen von Speisen der Personen, bei denen es verboten ist, und unrichtiges Benehmen, Va. XXII, 1 auch lügnerische Auseinandersetzungen (*mithyā vyākaroti*). Der Träger der Verpflichtung zum P. erscheint jetzt durchaus als die Veranlassung bewirkend, der Kausalzusammenhang zwischen ihm und dem Tatbestand ist hergestellt. Allerdings blieb dies auch im G. wie in der ganzen älteren Dharmaliteratur eine Theorie, welche die Praxis nicht deckte; das P. z. B. für den von einem Tier Gebissenen oder von einem anderen Unheil Verfolgten läßt sich durch sie nicht rechtfertigen. Mittlerweile drohte aber der ganze Bau der P.-Lehre unter den Folgerungen aus der Karman-Lehre zusammenzustürzen. *Tatra prāyaścittaṃ kuryān na kuryād iti mīmāṃsante | na kuryād ity āhuḥ | na hi karma kṣīyata iti |* heißt es G. XIX, 3—5, B. III, 10, 3—4, Va. XXII, 2—4. Was sollte das P., wenn eine geschehene Tat unabänderlich fortwirkte im Kreislauf der Existenzen? Man muß sich wundern, daß die einzig richtige Antwort, wie wir sie Mbh. XII, 291, 11 finden, vom G. nicht gefunden wurde: Auch das P. ist eine Tat, die ihre Wirkung nicht verfehlen kann.[1]) Aber das G. machte es sich bequemer; es berief sich einfach auf die Offenbarung (*śruti*), in der P. gelehrt werden (z. B. ŚB. XIII, 3, 1, 1 u. a. Zitate), woraus sich untrüglich ergab, daß P. auszuführen sind (G. XIX, 6—10; B. III, 10, 5—8; Va. XXII, 5—7).

Eine prägnantere Formulierung der Verpflichtung zum Vollziehen einer Sühne finden wir M. XI, 44, Y. III, 219 und Mbh. XII, 34, 2. Darnach entsteht diese Verpflichtung durch dreierlei Arten von Sünden, nämlich 1. Unterlassungssünden (Nichtausführung des Vorgeschriebenen), 2. Tatsünden (Ausführung von Verpöntem); die 3. Gruppe erscheint im Mbh. als verkehrtes Benehmen, im M. als Hängen an den Sinnesobjekten und in der Y. entsprechend als Nichtzügelung der Sinne. Dieser Gruppe entspricht es, wenn Vi. XXXIII als Ursache der *atipātaka* usf. Lust (*kāma*), Zorn (*krodha*) und Gier (*lobha*) anführt.[2]) Während aber in der Vi. und schon im Ā. die Zügellosigkeit, bzw. Schwäche der Sinne psychologisch richtig als Ursache der Sünden erscheint, tritt sie im M. und in der Y. neben Sünden von konkretem Tatbestand ebenfalls als Sünde auf. Diese Nebeneinandersetzung von seinem Wesen nach Ungleichem, wobei die beiden ersten Gruppen schon alle konkreten Möglichkeiten erschöpfen, bedarf einer Erklärung. Nun ist uns einerseits das Hängen an Sinnes-

[1]) Vgl. auch Stenzler a. a. O. — Der Sprecher im Mbh., der Ṛṣi Parāśara, vertrat persönlich freilich den Standpunkt der strengen Karmantheorie (Mbh. XII, 291, 14 ff.).

[2]) Ähnlich Mbh. XII, 36, 16 (Zorn, allerdings auch Geistesverwirrung) und XII, 158 (Gier).

objekten aus der indischen Philosophie, besonders der Sāṃkhyaphilosophie geläufig, andrerseits ist anerkannt, daß das M. und die Y. stark von der Sāṃkhyaphilosophie beeinflußt sind.[1]) Wir können also auch hier diesen Einfluß annehmen; im übrigen ist die Auffassung von der Sündhaftigkeit schon des inneren Motivs der Sünden in der Lehre des M. und der Y. von den P. weiter nicht ausgeführt.[2])

Das M. enthält noch einen weiteren Śloka (XI, 47), in dem es sich mit der Entstehung der Verpflichtung zur Sühne befaßt, und zwar viel tiefer als die bisher besprochene Stelle. Darnach erlangt man die Verpflichtung zu einem P. „durch das Schicksal oder durch eine Handlung in einem früheren Leben" (*daivāt pūrvakṛtena vā*). Diese beiden Entstehungsgründe lassen sich mit den XI, 44 angeführten nicht ohne weiteres in Beziehungen setzen. Zunächst kann man von den 3 früher genannten Entstehungsgründen voraussetzen, daß sie mit der durch sie bedingten Verpflichtung zum P. in eine und dieselbe Existenz des Sünders fallen. Demgegenüber ist der Fall, daß auch eine Handlung in einem früheren Dasein zum P. verpflichtet (natürlich, soweit sie nicht in jenem früheren Leben gesühnt worden war), ganz neu. Die nähere Erklärung kann nur XI, 48 geben, wo es heißt, daß böse Menschen einerseits durch die Sünden in ihrem gegenwärtigen, andrerseits durch in einem früheren Leben begangene Sünden eine Veränderung ihrer Gestalt erleiden (in den vv. 49—53 werden dann hierfür Beispiele aufgezählt). In die Praxis umgesetzt, bedeutete dies also, daß Leute mit schlechten Nägeln, schwarzen Zähnen u. dgl. P. zu vollziehen haben, da ihr Zustand einen Überrest ihrer Sünden in früheren Geburten (*karmāvaśeṣa*) darstellt. Wir haben somit nichts anderes vor uns als eine Eingliederung eines Teiles der alten Omina und Portenta in die inzwischen aufgekommene Karmanlehre. Von der durch das G. überlieferten Opposition der Karmanisten gegen die P. ist hier keine Spur vorhanden, die Karman-Lehre dient im Gegenteil dazu, dem P. für gewisse Sachverhalte, zu welchen eine aktive Beziehung des Trägers der P.-Verpflichtung nicht ohne weiteres zu finden war, eine ethische Grundlage zu geben. Wenn das M. selbst keine besonderen P. für den Besitzer schlechter Nägel, schwarzer Zähne (s. S. 184) u. dgl. mehr anführt, kann das darauf beruhen, daß es die Entscheidung hierüber entweder der *pariṣad* überließ oder auf dem Standpunkte stand, daß bei bestimmten Krankheiten die Sühnungen für die Sünden, als deren Folge die betr. Krankheiten angesehen wurden, zu vollziehen seien.

[1]) Vgl. Fr. Johaentgen, Über das Gesetzbuch des Manu, Berlin 1863, passim. Garbe, Sāṃkhya und Yoga (Grundriß der indo-arischen Philologie, III, 4), Straßburg 1896, S. 5 und 37. Derselbe, Sāṃkhyaphilosophie[2], Leipzig 1917, S. 52 ff. — Vgl. auch M. XII, 52. Zur Y. vgl. Losch a. a. O. S. XLI f. — Während allerdings das GP. den mit Sāṃkhya-Yoga-Lehren sich befassenden Abschnitt der Y. ausläßt, enthält es unverändert den Śloka III, 219.

[2]) Nach den Kommentaren (Medh., Gov., Kull. und Nand.) bezieht sich die Sündhaftigkeit des Hängens an den Sinnesobjekten nur auf den *snātaka*, was m. E. eine Verwässerung der Lehre des M. darstellt.

Wenn es nun in XI, 47 heißt, daß die Verpflichtung zum P. auch durch das Schicksal entstehen kann, so ist dies allerdings eine erhebliche Einschränkung der Wirksamkeit des Karman und als solche auch von Hopkins[1]) und McKenzie[2]) erkannt worden. Letzterer sieht darin Spuren einer älteren Theorie und hat damit wohl recht. Wenn, wie wir am Anfang dieses Kapitels gesehen haben, in manchen Texten (Kāty. Śr., SVB.) eine Kausalbeziehung zwischen dem zum P. Verpflichteten und dem zu sühnenden Sachverhalt überhaupt nicht wesentlich ist, kann die Kausalbeziehung nur zwischen dem Sachverhalt (Ereignis, Unfall) und dem Schicksal gedacht worden sein, einerlei, ob das Schicksal als unpersönliche überirdische Macht oder als Ausfluß des Wirkens von Göttern und Dämonen aufgefaßt wurde. Daß es sich dabei um eine ältere Theorie handelt, als die Karmanlehre, ist bei der Unmöglichkeit einer sicheren Chronologie der in Betracht kommenden Texte nicht unmittelbar nachzuweisen, zumal bereits in den Upaniṣad das Wirken des Schicksals abgelehnt wird.[3]) Da aber wohl auch vor dem Aufkommen der Karmanlehre an einen Verursacher der Sühne erfordernden Ereignisse geglaubt wurde, bleibt hierfür — zunächst rein auf Grund eines Wahrscheinlichkeitsschlusses mit Hilfe der Ethnologie — nur das Wirken von göttlichdämonischen Kräften übrig. Daß aber im vedischen Indien an solche Kräfte geglaubt wurde, ist hinreichend bekannt und bedarf keines besonderen Beleges. Wenn aber im M. diese ältere Anschauung gerade in der P.-Lehre wieder durchbricht, könnte man darin doch teilweise eine Auswirkung der früheren Opposition der Karmanisten gegen die P.-Lehre erblicken. Die in XI, 44 genannten drei Entstehungsgründe lassen sich ja auch in den Glauben an ein Schicksal eingliedern, wenngleich viel von ihrem ethischen Gehalt dadurch verloren geht. Denn das bereits in Betracht gezogene kausale Verhältnis zwischen der Sünde und dem Täter ist dann nur ein sekundäres, da der eigentliche Bewirker das Schicksal ist.[4]) Teilweise kann das Zurückgreifen auf das Schicksal freilich darauf zurückzuführen sein, daß man gewisse zu den Omina und Portenta gehörende Sachverhalte, wie das Gebissenwerden von einem Hund u. dgl., nicht unter die Karmantheorie zu subsumieren vermochte.

[1]) Ethics of India, p. 81, und bereits JRAS. 1906, 584 f.

[2]) Hindu Ethics, p. 223.

[3]) Hopkins a. a. O.

[4]) Über den Einfluß des Schicksalsglaubens auf die Ethik der P.-Lehre vgl. auch v. Negelein, Atharvaprāyaścittāni, S. XLIII, der zu ähnlichem Ergebnis kommt. Die Karmanlehre hat er allerdings nicht berücksichtigt, sondern nur den bei manchen indischen Sekten sich vertiefenden Gottesglauben.

In diesem Falle erscheint die Inkonsequenz der Annahme eines Schicksals unvermeidlich.[1])

In dem wenig klaren Vers Mbh. XII, 36, 15 wird als Voraussetzung der P.-Verpflichtung eine das sicher (Böse) und den deutlichen (schlechten) Endzweck berücksichtigende Handlungsweise genannt.[2]) Wenn die Stelle dies wirklich ausdrücken will, so kommt ihr eine Bedeutung insofern zu, als sie sehr deutlich das Bewußtsein von der Schlechtigkeit des Handelns in den Vordergrund rückt, also mit einem sehr ausgeprägten Schuldbegriff operiert.[3])

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß eine beliebte Einteilung der Sünden auch außerhalb des Buddhismus die in Gedanken-, Wort- und Tatsünden ist. Sie findet sich bereits TĀ. II, 3 und II, 6 und kommt in der älteren Dharmaliteratur wiederholt vor.

Welche Sanktion stand nun hinter dieser Verpflichtung zur Sühne, um ihr zu voller Wirksamkeit zu verhelfen? Wir können eine zweifache unterscheiden, nämlich eine im gegenwärtigen Leben des Sünders und eine nach seinem Tode. Betrachten wir zunächst die ersteren Folgen der Sünde.

Für die Zeit, während der ein Sünder, der eine Kastenverlust bewirkende Sünde begangen hat, nicht durch ein P. gereinigt ist, wird er aus der Kaste ausgestoßen;[4]) in einer Versammlung (*pariṣadi*) seiner Verwandten soll er nach B. II, 1, 1, 36 seine Sünde bekennen und diese

[1]) In Wirklichkeit läßt sich ja auch Derartiges als Frucht der Werke in einer früheren Existenz auffassen. Der vorhandene Widerspruch zwischen *daiva* und *karman* läßt sich eben nicht aus der Welt schaffen, sondern nur durch Erklärungsversuche beleuchten. Auch den indischen Kommentatoren bereitete *daiva* erhebliche Schwierigkeiten; Medh. erklärt es durch *svīkṛtaḥ pramādaḥ* und erwähnt eine v. l. *mohāt*, die aber wohl nur dem Versuch zu verdanken ist, das schwierige *daiva* zu beseitigen. Auch Gov. und Kull. erklären es durch *pramāda*, Rāgh. durch dessen Synonymum *anavadhāna*. Alle diese Erklärungen sind als Umkehrungen des Sinnes abzulehnen; einzig die Sarvajñ.'s mit *anicchayā* wäre noch halbwegs annehmbar, obgleich sie augenscheinlich von XI, 45a beeinflußt ist. Es ist immerhin auch möglich, daß XI, 47 zu den später hinzugefügten Versen des M. gehört, da es einerseits keine Parallelstellen zu ihm gibt und er andrerseits das Verbot des Verkehres des Sünders mit Nichtsündern, das in XI, 190a nochmals erwähnt wird, betrifft.

[2]) Die eingeklammerten Worte stehen natürlich nicht im Text, sondern sind meine Interpretation. Als „sicher" fasse ich auf, was im Text durch „oberhalb der Ungewißheit" wiedergegeben ist. Ich will nicht bestreiten, daß diese Interpretation anfechtbar ist. Nīlak.'s Erklärung ist nicht deutlicher als der Text. Er erklärt die beiden Veranlassungen zum P. als *nitya*-Zeremonien u. dgl., wenn auch bezgl. ihrer Ausführung eine Ungewißheit besteht, und als *śyena*-Zeremonien u. dgl., d. h. böse Zauberhandlungen. Diese Erklärung läuft also wohl auf das Paar Unterlassungssünden — Tatsünden hinaus. Erstere Gruppe kann hier aber unmöglich gemeint sein, da der Text auch in bezug auf sie vom „Handeln" spricht.

[3]) Von einer praktischen Durchführung dieses Gedankens ist allerdings keine Rede, solange tatsächlich Sühnungen auch für unabsichtliche Sünden auszuführen sind.

[4]) Vgl. Jolly, RS, S. 115, 119 f.

schütten ein Wassergefäß aus als Symbol seiner Ausstoßung. Anders G. XX, 2ff.: Die Angehörigen des Sünders sollen seine geistigen Lehrer und Blutsverwandten (außerhalb des Dorfes) zusammenrufen und die Totenzeremonien für ihn vollziehen. Ein Sklave oder ein Arbeiter bringt vom Kehricht ein unreines Gefäß, füllt es aus dem Topf einer Sklavin und wirft es, mit dem Gesicht nach Süden gerichtet, mit einem Fuße um, wobei er sagt: „Ich mache den N. N. wasserlos." Sodann berühren diesen (Sklaven) die Angehörigen, aufgelösten Haares, die heilige Schnur über die rechte Schulter geworfen, während die Lehrer und Blutsverwandten zuschauen, dann wird gebadet und man kehrt ins Dorf zurück. Nach Va. XV, 11ff. bringt ein Sklave oder der Sohn einer Frau aus einer anderen Kaste oder ein unebenbürtiger, tugendloser Verwandter das Gefäß, welches unvollständig sein soll. Unter das Gefäß soll *darbha-* oder *lohita*-Gras mit abgeschnittenen Spitzen gestreut werden. Die Umstoßung erfolgt mit dem linken Fuße. Die Verwandten umwandeln auch den Ausgestoßenen, indem sie ihm die rechte Seite zukehren (*apasavyaṃ kar*), also in der unheilvollen Weise.[1]) M. XI, 183f. läßt die *sapiṇḍa* und Kognaten (*bāndhava*) des Sünders in Gegenwart der übrigen Verwandten (*jñāti*), des Priesters und Lehrers die Zeremonie an einem verpönten Tage abends vollziehen. Hier ist es eine Sklavin, die den vollen Wassertopf umstößt. Die Beteiligten aber sind für 24 Stunden unrein. Die Vi. beschäftigt sich sonderbarerweise nicht mit diesen Dingen, nur XXII, 57 findet sich eine Notiz, daß am Todestag eines Ausgestoßenen dessen Sklavin einen Wassertopf mit dem Fuße wegstoßen soll. Y. III, 295 weiß fast nichts von den seit dem G. gegebenen Einzelheiten und stimmt auch sachlich mit dem B. überein; denn es sind hier noch die Verwandten selbst, die den Topf einer Sklavin ausgießen.[2]) Sonderbar ist, daß das Ā. diese Zeremonie überhaupt nicht erwähnt.

Nach der Ausstoßung dürfen weder die Verwandten noch sonst jemand mit dem Ausgestoßenen (er heißt *patita*) verkehren (B. II, 2, 3, 41; 3, 6, 22; Ā. I, 1, 1, 33; 7, 21, 5 f.; M. XI, 185; vgl. oben S. 151 ff.), weder sich mit ihm unterhalten noch mit ihm zusammensitzen (M. l. c.; Mbh. XIII, 130, 5). Denn er bildet eine große Gefahr für seine Mitmenschen, da die aus der vedischen Zeit geläufige Vorstellung, daß seine Sünde übertragbar ist,[3]) noch fortlebt; heißt es doch, daß der Bhrūṇatöter seine Schuld auf den, der seine Speise ißt,[4]) eine untreue Gattin auf den Gatten,

[1]) Zu *apasavya* vgl. die Ausführungen v. Negelein's, ZII. 6, 1928, 28 ff.

[2]) Es ist traurig, daß gerade diese Stelle, die m. E. als ein starker Beleg für die Altertümlichkeit des Grundstocks der Y. zu gelten hat, im GP. fehlt. Losch selbst ist dieses Fehlen rätselhaft (a. a. O. S. XLVI).

[3]) Vgl. S. 28, Anm. 2. — Darum wird bei besonders schweren Sühnungen (z. B. dem *mahāvrata*) dem Sühnenden aufgetragen, außerhalb des Dorfes zu wohnen und durch Abzeichen sein Tabu zum Ausdruck zu bringen.

[4]) Hierzu ist besonders AV. IX, 6, 25 zu vergleichen.

ein Schüler oder Opferherr auf seinen Guru, ein Dieb auf den König abstreift (Ā. I, 6, 19, 16; Va. XIX, 44; M. VIII, 317). Auch dem Sünder wird seinerseits von M. XI, 47 auferlegt, nicht mit Guten zu verkehren. Der Brahmacārin soll bei derartigen Leuten nicht betteln (Ā. I, 1, 3, 25; G. II, 35; M. II, 185). Niemand darf mit ihnen ein Geschäft abschließen (M. XI, 190; Vi. LIV, 31), eine Übereinkunft treffen (Mbh. XII, 165, 40). Ein Unreiner hat nicht zu grüßen, ist nicht zu grüßen und soll keinen Gegengruß geben (Ā. I, 4, 14, 18ff.). Nur wenn man einen ausgestoßenen Lehrer oder Verwandten zufällig trifft, soll man (seine Füße) umfassen und dann schweigend weitergehen (Ā. I, 10, 28, 8). Besuche bei diesen sind aber verboten (Ā. I, 10, 28, 6). Ausgestoßenen und ihren Kindern ist kein Lebensunterhalt zu gewähren, wohl aber der ausgestoßenen Mutter; doch soll sie nicht angesprochen werden (B. II, 2, 3, 40. 42). Auch Ā. I, 10, 28, 9f. verlangt vom Sohn Gehorsam selbst gegen eine ausgestoßene Mutter, doch soll ein Zusammentreffen mit ihr bei religiösen Handlungen vermieden werden. Nach G. XX, 1 ist selbst der Vater zu verstoßen, wenn er ein Sünder ist, aber G. XXI, 15 ergänzt dies dahin, daß Mutter und Vater, auch wenn sie ausgestoßen sind, mit Nahrung versehen werden sollen. Nach G. XXI, 16 verlieren sie ihre Testierfähigkeit. Nach Va. XIII, 47ff. ist ein aus der Kaste gestoßener Vater zu verstoßen, während die Mutter ihrem Sohn gegenüber als nicht ausgestoßen gilt. Ferner heißt es hier unter Androhung des eigenen Kastenverlustes, daß die Gattin, Söhne und Schüler nicht sogleich zu verstoßen sind, sondern man soll ihnen erst zureden und sie zu bekehren suchen. Ähnliches bestimmt betreffs des Schülers auch Ā. I, 2, 8, 29. Dagegen sind nach M. XI, 189 und Y. III, 297 Frauen im allgemeinen so zu behandeln wie Männer, aber man soll ihnen Wohnung im Inneren (Y.: in der Nähe) des Hauses gewähren und sie mit Kleidung, Speise und Trank versehen; nach der Y. sind sie zu bewachen. Hingegen soll die Frau ihren Mann, der von einem *mahāpātaka* befleckt ist, bis zu seiner Reinigung erwarten (Y. I, 77). Mbh. XII, 165, 40 weiß nichts von diesen Ausnahmen: der Gerechte hat seine Hausgenossen, selbst Guru, zu verlassen, solange sie kein P. ausgeführt haben. Ebenso sind nach Vi. LVII, 1. 3 die Ausgestoßenen ohne Ausnahme zu verstoßen. Wenn ein *mahāpātakin* kein P. vollzieht, soll er nach M. IX, 237 gebrandmarkt werden.[1]) Er wird aus der Speisegemeinschaft ausgeschlossen (M. IX, 238); die Speise ist für den Ausgestoßenen so wie für Hunde, Cāṇḍāla und Krähen auf den Boden zu schütten (Va. XI, 9). Von ihm dürfen keine Speisen gegessen werden (Ā. I, 1, 1, 33; G. XVII, 17; Va. XIV, 2; M. IV, 213; Vi. LI, 9. 11; LVII, 5; Y. I, 161f.). Schon der Blick des Bhrūṇatöters verunreinigt eine Speise (G. XVII, 11; M. IV, 208; Vi. LI, 17; Y. I, 167). Besonders der zurückgekehrte Brahmacārin soll nicht bei jemand essen, der statt eines P., zu dem er verpflichtet ist, eine andere Handlung ausführt (Ā. I, 6, 18, 11f.). Auch sonst ist nichts von einem Ausgestoßenen anzunehmen (Ā. I, 10, 28, 7; Vi. LVII, 5. 14; Y. I, 215). Der Ausgestoßene wird ferner von der Opfergemeinschaft ausgeschlossen und geht aller religiösen Pflichten verlustig (Ā. I, 7, 21, 20; G. XXI, 4; Va. XV, 15f.; M. IX, 238; Y. III, 295; Mbh. XIII, 125, 60ff.), nach Va. XXI, 9 auch Frauen. Niemand darf mit ihm studieren (M. IX, 238), ihn unterrichten (Mbh. XIII, 130, 5), er verliert das Konnubium (Ā. I, 1, 1, 33; M. IX, 238) und wird enterbt (Ā. II, 6, 13, 2; 14, 1; Va. XVII, 53; M. IX, 201; XI, 185; Vi. XV, 32; Y. II, 140). Nach Y. l. c. werden auch seine Kinder enterbt, nach Vi. XV, 35f. aber nur, wenn sie nach Begehen des *patanīya* geboren sind. Der Ausgestoßene verliert nach M. XI, 186 das Erstgeburtsrecht, das an seinen jüngeren Bruder übergeht. In kläglichem Zustande soll er über die Erde hinwandern, von allen Verwandten verlassen; kein Mitleid soll er finden, niemand soll ihm Verehrung bezeugen (M. IX, 238f.). Anders die südindischen Texte, nach welchen die Ausgestoßenen eigene Gemeinden bilden, ihre religiösen Pflichten erfüllen, für einander opfern, einander unterrichten und heiraten; die Söhne sollen sie fortschicken, damit sie wieder Arier werden;[1]) letzteres hielt allerdings Hārīta für ganz unmöglich (B. II, 1, 2, 18ff.; Ā. I, 10, 29, 8ff.; doch s. S. 184). Nach Va. XIII, 51ff. galt nur die männliche Nachkommenschaft von Ausgestoßenen als ausgestoßen, die weibliche nicht, da sie in eine andere Familie (bei der Heirat) übergeht. Nach Y. III, 261b konnte die Tochter von Ausgestoßenen geheiratet werden, nachdem sie gefastet hatte und wenn sie nichts besaß.[2]) Nach Vi. LVII, 4 wirkt die Ausstoßung bei den Nachkommen drei Generationen lang, falls kein P. ausgeführt wird. Vereinzelt ist die Bestimmung von Mbh. XII, 165, 66, daß die Sünde (und damit wohl auch das P.) eines, der ein Jahr lang *abhiśasta* bleibt, verdoppelt wird.

Diese irdischen Sanktionen trafen natürlich nur jene Sünder, deren Sünden offenbar waren. Dagegen hatten die sozusagen „von Natur aus" eintretenden Folgen auch jene Sünder zu gewärtigen, denen es gelang, ihre Sünden vor ihren Mitmenschen zu verheimlichen. Solche Folgen traten bisweilen auch schon vor dem Tode ein. Es ist eine namentlich im ṚV. geläufige Anschauung, daß als Folge von Sünden Krankheit und selbst der Tod den Menschen befällt (z. B. ṚV. VI, 74, 3f.; I, 24, 11), wobei als unmittelbar wirkende Macht noch die Götter auftreten. Varuṇa, Dyaus,

[1]) B. I, 10, 18, 18 und Vi. V, 3—7 führen diese Strafe auch an, aber als die für einen Brahmanen bestimmte normale Königsstrafe.

[1]) Dies ist sicher auch der Sinn der Worte „so werdet ihr zu Ariern gelangen" im B. Das Ā. hat m. E. die bessere Lesart (gegen Meyer, Rechtsschriften, S. 54). Sonst hätte ja die Diskussion mit Hārīta keinen Sinn.

[2]) Vgl. auch M. II, 238. — Es ist nicht ausgeschlossen, daß Y. III, 261b interpoliert ist, da die Stelle im GP. fehlt und die von ihr gegebene Bestimmung vereinzelt dasteht. Vgl. auch Losch a. a. O. S. XLVI.

Rudra, Agni legen den Sünder in „Fesseln", Indra, Parjanya, die Marut erschlagen ihn durch den Blitz; auch die Manen erscheinen als Strafer.[1]) Später treten die Götter in den Hintergrund und ihr Auftauchen kann man als Überlebsel bezeichnen; so ergreifen die Marut, Indra, Bṛhaspati und Agni Besitz vom *avakīrṇin* (vgl. S. 178, Anm. 5). Aber selbst dabei verhalten sich die Götter nurmehr eher passiv als aktiv. Auch die Heimsuchung des Sünders durch Krankheit in seinem gegenwärtigen Leben kommt in der älteren Dharmaliteratur nicht mehr vor, nur M. XI, 48 findet sich wieder ein Überrest davon, wenn es heißt, daß manche Sünder eine Gestaltveränderung (s. unten) bereits in diesem Leben erleiden. Die ganzen, einst göttlichen, dann natürlichen Strafen sind im Zusammenhange mit der Karmanlehre ins Jenseits und in künftige Daseinsformen projiziert worden (der sog. *karmavipāka*).

Ein Sünder, der kein P. ausführt, kommt nach seinem Tode in die Hölle (*naraka*).[2]) Dies wird klar Vi. XLIII, 23 ff., Y. III, 221. 225, Mbh. XII, 32, 25 ausgesprochen, geht aber auch aus den übrigen Texten hervor (z. B. B. II, 1, 1, 39; Ā. I, 4, 13, 4; vgl. auch oben S. 80). Allerdings findet sich noch G. XXI, 5 f. eine Spur, daß die Höllenvorstellung erst allmählich an Raum gewann. Es heißt dort, daß die Kastenausstoßung für das Jenseits Verfehlung des Ziels (*asiddhi*) bedeutet, was „E i n i g e" Hölle nennen.[3]) Später wuchs die Zahl der Höllen, die der Sünder durchmachen mußte, bis auf 21 an (M. IV, 88 ff.; Y. III, 222 ff.; Vi. XLIII). Nachdem der Sünder eine gewisse Zeit in der Hölle zugebracht hat, wird er auf Erden wiedergeboren, und zwar nach der älteren Vorstellung als Mensch von niedriger Kaste oder versehen mit tadelnswerten Zeichen, wie mit schlechten Nägeln (der Golddieb), mit schwarzen Zähnen (der Surātrinker), mit weißem Aussatz oder Schwindsucht (der Brahmanentöter), mit einer Hautkrankheit (der Gurubettschänder)[4]) usf. (Ā. II, 1, 2, 6 f.;

[1]) Hopkins, Ethics of India, p. 29. Lefever, The Vedic Idea of Sin, p. 24 ff.

[2]) Die Höllenvorstellung taucht frühestens im AV. auf. Im ṚV. läßt sich im besten Falle nur eine Annäherung an sie feststellen. Vgl. Hopkins a. a. O. p. 28 f., 47. Zu den eschatologischen Strafen vgl. auch Lüders, SBA. 1917, 347 ff.

[3]) So gebraucht auch G. XXI, 20 nicht den Ausdruck *naraka*, sondern *asvargya*, wo die übrigen Texte von Hölle sprechen. Dagegen findet sich G. XIII, 7 und 17 der Ausdruck *naraka*.

[4]) Diese „Gestaltveränderungen", die ja nach älterer Vorstellung schon vor dem Tode eintreten, mögen zum Teil auf wirklichen Beobachtungen beruhen. Wenn z. B. ein Gurubettschänder eine Hautkrankheit bekommen soll, so kann dies ganz gut ursprünglich auf die Beobachtung von ansteckenden Krankheiten zurückgehen. Das gedankliche Hauptmoment dürfte allerdings ein magisch-dynamisches gewesen sein. Diese Körpermängel werden bereits TS. II, 5, 1, 6 f. aufgezählt und dort Kindern von Frauen zugeschrieben, die sich in unrichtiger Weise benommen haben. Auch dort besteht dieselbe magische Beziehung zwischen der Verfehlung der Mutter und dem Mangel des Sohnes, die sich darin äußert, daß z. B. der mit dem Mangel behaftete Körperteil des Sohnes derselbe ist, der an der Verfehlung der Mutter hauptbeteiligt war.

Va. XX, 43 f.; M. XI, 48 ff.; Vi. XLV; Y. III, 209 ff.) In den jüngeren Texten taucht dann neben der Wiedergeburt in niedriger Kaste noch die Wiedergeburt der Sünder als Tiere und Pflanzen auf (M. XII, 52 ff.; Vi. XLIV; Y. III, 207 ff.; Mbh. XIII, 111; nur vereinzelt Va. XXI, 11). Dabei zeigt sich, daß dieser Abschnitt des M. mit dem früher erwähnten (im P.-Kapitel stehenden) nicht ganz im Einklang steht. Während z. B. nach XI, 49 ein Brahmanentöter als Schwindsüchtiger oder nach XI, 50 ein Getreidedieb als Krüppel wiedergeboren wird, wird nach XII, 55 ein Brahmanentöter als Hund, Schwein, Esel, Kamel, Kuh, Ziege, Schaf, Antilope, Vogel, Cāṇḍāla oder Pulkasa (eine verachtete Mischlingskaste), nach XII, 62 ein Getreidedieb als Maus wiedergeboren. Nun gilt aber das XII. Buch des M. als jüngerer Bestandteil desselben und Bühler[1]) hat gerade für XII, 51—81 ganz besonders angenommen, daß sie eine Zutat sind, weil sie entsprechend der Vi. und Y. am Anfang des Abschnittes über P. stehen sollten (also bei der Stelle, der sie widersprechen). Dieser Widerspruch mit dem XI. Buch bekräftigt nur die Annahme Bühlers und findet darin seine Erklärung. In der Vi. und Y. (III, 217) ist der Widerspruch dadurch beseitigt, daß die Wiedergeburt als Tier oder Pflanze nun als selbständige Phase zwischen den Aufenthalt in der Hölle und die Wiedergeburt als Mensch mit Zeichen eingeschoben wird. Dabei zeichnet sich die Y. durch Kürze aus, indem sie nur einige Beispiele von Wiedergeburten nennt (s. III, 216).

Um also diesen Folgen zu entgehen, muß der Sünder zu seiner Reinigung stets eine Sühnung vollbringen (M. XI, 54; Vi. XLV, 33; Y. III, 220). Doch gibt es auch Ausnahmen hiervon, und zwar in zweifacher Hinsicht: einerseits, wenn eine Sünde als unsühnbar galt, andrerseits in jenen Fällen, wo überhaupt kein P. erforderlich war.

Wir hatten im Verlaufe unserer Darstellung mehrfach Gelegenheit, bei Sünden zu erwähnen, daß sie in diesem oder jenem Text als unsühnbar galten. Namentlich war dies bei der Brahmanentötung, beim Surātrinken und bei der Gurubettschändung der Fall. G. XXI, 7, M. XI, 147 und Mbh. XII, 165, 34 gebrauchen für „unsühnbar" den Ausdruck *anirdeśya*, wörtlich „nicht anzuweisen" (hinsichtlich der Erklärung s. S. 104/105, Anm. 2 gegen Schluß), an anderen Stellen (z. B. B. II, 1, 1, 6; M. XI, 90) wird einfach die Existenz einer Sühnung verneint. Das Wesen dieser Unsühnbarkeit bestand aber gewiß nicht darin, daß die betr. Sünden nur durch ein im Selbstmord bestehendes P. zu sühnen waren, wie es Bühler, Jolly und Hopkins im Gefolge der indischen Kommentatoren angenommen haben.[2]) Der Sachverhalt war vielmehr so, daß überhaupt kein P., also

[1]) SBE. XXV, p. LXXIII.

[2]) Bühler, SBE. II, 277 n.; XXV, p. XXXV; Jolly, RS, S. 12; Hopkins in seinem Artikel in JAOS. 44, 1924, 243 ff. An der Unrichtigkeit dieser Auffassung vermag auch nichts zu ändern, wenn Medh., Sarvajñ., Kull. und Rāgh. zu M. XI, 74, wo töd-

auch kein tödliches, bestand; die Sünde konnte nicht getilgt werden und einem solchen Sünder war es überhaupt nicht möglich, den Folgen der Sünde in seinem Leben im Diesseits und noch weniger nach seinem Tode zu entrinnen.[1]) Darum durften bei seinem Tode auch keine Totenzeremonien für ihn vollzogen werden (Mbh. XII, 165, 39). Wie weit allerdings diese strengsten Bestimmungen in der Praxis zur Geltung kamen, muß dahingestellt bleiben, da bisweilen die betr. Texte, wie wir mehrfach feststellen konnten, sich selbst an sie nicht halten und P. für die als unsühnbar erklärten Sünden bestimmen. Am ehesten erscheint noch die Erklärung annehmbar, daß in diesen Fällen der mangelnden Übereinstimmung, die bereits in der vedischen Literatur vorkommen (vgl. oben S. 65), die erst nach der „Erfindung" von Sühnungen aufgekommene Anschauung von der Unsühnbarkeit gewisser Sünden sich praktisch zwar nicht durchgesetzt hatte, aber doch kodifiziert wurde.[2])

liche Sühnungen für die Brahmanentötung vorgeschrieben werden, in Widerspruch zu XI, 90 erklären, daß diese tödlichen Sühnungen für absichtliche Brahmanentötung zu vollziehen sind. Denn XI, 90 heißt es doch ausdrücklich: *kāmato brāhmaṇavadhe niṣkṛtir na vidhīyate*. Die Kommentare zu XI, 90 versuchen natürlich, diese strikte Bestimmung irgendwie hinwegzuinterpretieren. Auch Nīlak. zu Mbh. XII, 165, 34 kann uns nicht maßgebend sein, wenn er sagt: *anirdeśyāni buddhipūrvakāni ced atra prāyaścittaṃ nāstīty arthaḥ | kiṃ tarhi | maraṇāntam eva prāyaścittam iti dhāraṇāniścayaḥ* | Es mag sein, daß es einer späteren Zeit als zu streng erschien, eine Sünde als überhaupt unsühnbar anzusehen, und man daher, wie Nīlak. zeigt, die Sünde wenigstens mit dem Tode für gesühnt erachtete, wenn sie schon während des Lebens nicht gesühnt werden konnte. Aber es wäre historisch unzulässig, derartig späte Quellen wie die Kommentare für eine viele Jahrhunderte vorausliegende Zeit als maßgebend anzusehen, zumal wenn die ältere Quelle ganz klar ist, wie M. XI, 90.

Die Heranziehung von Ā. I, 9, 24, 24 f. durch Bühler zur Erklärung von M. XI, 90 (in der Anm. zur Übersetzung dieser Stelle) war ebenfalls nicht am Platze. Nach dem Ā. soll ein qualifizierter Brahmanentöter (vgl. oben S. 67) das *mahāvrata* lebenslänglich ausführen. In dieser Welt gibt es für ihn keine Reinigung, mit seinem Tode aber wird seine Schuld getilgt (*nāsyāsmiṁ loke pratyāpattir vidyate*). Also es gibt für ihn in diesem Leben keine Entsündigung (*pratyāpatti = śuddhi* nach Har.; Meyer, Rechtsschriften, S. 48: Rückkehr ins bürgerliche Leben), aber daß es kein P., d. h. keine Sühnhandlung gibt, steht nirgends, sondern im Gegenteil, es gibt ein P., eben das lebenslängliche *mahāvrata*.

[1]) Sehr klar ergibt sich dies auch aus M. III, 19 im Zusammenhang mit III, 17 f. und aus Mbh. XIII, 130, 37 ff. Die richtige Vorstellung von unserem Sachverhalt finden wir auch bei Alberuni tld. Sachau II, 162: "If the murdered person is a Brahman, the Brahman murderer has to answer for it in a future life; for he is not allowed to do expiation..."

[2]) Daß die Anschauung von der Unsühnbarkeit gewisser Sünden nichts Primäres, vor dem Aufkommen von Sühnungen bereits Vorhandenes war, glaube ich daraus schließen zu können, daß die betr. vedischen Stellen (s. oben S. 30) ganz den Charakter brahmanischer Spekulationen haben. Es ist dort von der Sündenübertragung von den Göttern auf die Menschen durch „Abwischen" die Rede. Der größte Sünder unter den Menschen findet natürlich keinen größeren Sünder mehr, an dem er seine Sünde „abwischen" kann, sie bleibt also an ihm haften und wird so unsühnbar.

Unter jenen Fällen, wo überhaupt kein P. erforderlich war, sind zunächst die Frauen hervorzuheben. Für sie gab es nämlich ein unvergleichliches Reinigungsmittel von ihren Sünden, die Menstruation (B. II, 2, 4, 4; Va. V, 5; XXVIII, 1 ff.; Y. I, 72; Mbh. XII, 35, 30).[1]) Daß dies allerdings nicht allgemeingültig war, beweist der Umstand, daß wir mehrfach P. für Frauen anführen konnten (S. 146 f., 166).[2]) Nach Mbh. XII, 35, 29 wird eine Frau ferner durch die Speise beim *cāturmāsya* (Jahreszeitenopfer) gereinigt; dies scheint eine Anspielung auf die bei diesem Opfer stattfindende Beichte und Sündentilgung der Frau des Opferers zu sein.[3]) Etwas sonderbar erscheint es, wenn nach Mbh. XII, 35, 21 Frauen von ihren Taten befreit werden, wenn sie ein Jahr lang sich vorsehen. Doch steht diese Behauptung ganz vereinzelt da.

Aus G. II, 1 ergibt sich, daß Kinder zu keinem P. verpflichtet waren, da sie nach Belieben sich benehmen, sprechen und essen konnten. Dagegen sind nach Vi. LIV, 33 Kinder unter 16 Jahren, Frauen, Kranke und 80jährige Leute zu einem halben P. verpflichtet, eine Bestimmung, die in der späteren Literatur gang und gäbe ist.[4])

Der König war, wie wir oben S. 183 gesehen haben, in verschiedenen Fällen von der Ausführung von P. befreit, ebenso nach der Vi. und Y. in gewissen Fällen die, welche seine Aufträge ausführten.

Nach Ā. II, 6, 13, 7 ff. ergab sich für die Leute der Vorzeit, bei welchen Übertretungen des Dharma und Gewalttaten zu sehen sind (also die Ṛṣi), daraus keine Sünde wegen ihres besonderen Glanzes; ein Zeitgenosse (*avara*) aber dürfe dies nicht nachahmen. Trotzdem behauptet Va. XXVII, 9, daß Opfern für schlechte Leute, Unterrichten und Heiraten dieser und Annehmen (von Geschenken) von ihnen für einen Brahmanen keine Sünde bedeute, da er dem Feuer und der Sonne gleiche. Dieser Wandel der Anschauungen hängt mit den immer mehr steigenden Ansprüchen der Brahmanen zusammen, die sich ja nicht nur für den Ṛṣi, sondern sogar für den Göttern gleich hielten (vgl. M. XI, 83. 85; Mbh. XIII, 141, 30). Ähnlich wird nach Va. XXVIII, 1 ein Brahmane durch einen vedischen Ritus überhaupt nicht verunreinigt. Auch wenn es heißt, daß tägliches Vedastudium nach Vermögen, Vornehmen der großen Opfer, Geduld, Wissen und Erkenntnis alle Sünden vernichten oder sogar vor Sünden schützen (s. oben S. 196 ff.), kommt dies einer Ausschaltung der P. gleich, die

[1]) Vgl. J. J. Meyer, Das Weib im altindischen Epos, S. 171.

[2]) Es ist unklar, ob Ā. I, 9, 26, 5 ein P. für Frauen nur für Verbalinjurien bestimmt oder ob sich dieses Sū. auf alle I, 9, 24, 1—26, 4 genannten Sünden und P. bezieht, wie Har. glaubt. Gegen letztere Annahme spricht, daß es nicht einzusehen ist, warum gerade bei den bis zu dieser Stelle genannten Sünden die P. für Männer und Frauen gelten sollten, bei den folgenden aber nur für Männer. Hi. I, 7, 24, 15, das von Frauen „dieser" spricht, ist noch weniger klar.

[3]) Vgl. Hillebrandt, RL, S. 117.

[4]) S. Jolly, RS, S. 119.

angesichts des Charakters dieser „Sündentilgungsmittel" eigentlich nur wieder den Brahmanen zugutekam.[1])

Wir gelangen damit zur Erörterung der Frage, wer (der Kaste nach) zu einem P. verpflichtet war.

Va. XVIII, 14 f., M. IV, 80 f. und Vi. LXXI, 52 verbieten dem Brahmanen, einem Śūdra eine Sühnung[2]) aufzuerlegen, und das Va. und M. drohen dem Zuwiderhandelnden, daß er mit dem Śūdra in die Asaṃvṛtahölle versinkt. Ähnlich verbietet Vi. LIV, 7 dem Śūdra, das *pañcagavya* zu trinken, wenn er nicht in die Mahārauravahölle versinken will. Man könnte meinen, daß ein solches Verbot überflüssig ist, da es doch keinem Brahmanen einfallen konnte, einem Śūdra eine religiöse Handlung wie ein P. vorzuschreiben. Dies wäre jedoch ein Trugschluß; denn tatsächlich gibt es auch in der älteren Dharmaliteratur Belege, wenngleich vereinzelte, daß einem Śūdra P. vorgeschrieben wurden. Ich verweise auf Ā. I, 9, 26, 4 (oben S. 166), Vi. VIII, 17 (S. 159), XXII, 18 (S. 118), woselbst sogar das an anderer Stelle für den Śūdra verbotene *pañcagavya* vorgeschrieben wird, LIV, 5 (S. 119) und Mbh. XIII, 112, 17 ff. (S. 193). Ähnlich erstreckt Y. III, 262 die Wirksamkeit des *cāndrāyaṇa* als P. für die Tötung von Leuten niederer Stellung auch auf den Śūdra, trotzdem dieser, wie die Y. hinzufügt, „der Berechtigung entbehrt" (*adhikārahīnaḥ*).[3]) Zu letzterem ist M. X, 126 zu vergleichen, wonach es für einen Śūdra kein *pātaka* gibt (er konnte ja nicht mehr aus der Kaste ausgestoßen werden) und er auch keine Berechtigung auf dem Gebiete der Religion (*dharme*) hat, allerdings auch kein Verbot für ihn besteht, religiöse Handlungen auszuführen (*na dharmāt pratiṣedhanam*). Wenn man diese Einzelmomente miteinander vergleicht, drängt sich einem der Gedanke auf, daß die strenge Abhaltung der Śūdra von der arischen Religion allmählich aufgegeben und ihnen auch eine gewisse, wenn auch sehr beschränkte Berechtigung auf religiösem Gebiete zuerkannt wurde. Wenn sich das strikte Verbot von P. für Śūdra nicht in den ältesten Texten findet, ist dies dadurch zu erklären, daß es damals noch als selbstverständlich galt. Als dann allmählich die chinesische Mauer, die zwischen Ariern und Śūdra theoretisch[4]) bestand, durchbrochen wurde, suchten die brahmanischen Kreise das P.-System durch dieses Verbot für die Arier zu wahren. Es nützte aber nichts, man gestattete den Śūdra doch schließlich die P., zunächst mit Vorbehalt (Y.), um sie ihnen endlich unmittelbar vorzuschreiben und so das eigene Verbot über den Haufen zu werfen. Daß die Entwicklung wirklich so vor sich ging, beweist die jüngere Literatur, wo P. für Śūdra nichts Seltenes sind.[1])

Daß die Wirksamkeit des P.-Systems sich im allgemeinen auf alle drei arischen Kasten erstreckte, kann nicht bezweifelt werden. Dies beweist der Umstand, daß in den Texten bisweilen von allen drei Kasten ausdrücklich die Rede ist (z. B. B. II, 1, 1, 21; M. XI, 151) oder besondere P. für Kṣatriya und Vaiśya angeführt werden (so z. B. S. 69 f., 118 f., 193). Man kann also in der Regel in allen Fällen, wo der Ausdruck *nara, puruṣa, mānava, dvija* steht oder kein Subjekt des P. genannt ist, annehmen, daß die betr. Bestimmung sich auf alle drei arischen Kasten bezieht, auch wenn etwa ein Kommentator darin Unterscheidungen vornimmt, die ja für die Zeit der älteren Dharmaliteratur historisch nicht in Betracht zu ziehen sind. Nur in jenen Fällen, wo Ausdrücke wie *dvijottama, vipra* oder *brāhmaṇa* im Text Anwendung finden, kann und muß man grundsätzlich annehmen, daß die betr. Bestimmungen nur für die oberste Kaste Geltung haben, außer wenn besondere Gründe dagegen sprechen. Dies ist z. B. bei M. XI, 215 und 220 der Fall, wo der *taptakṛcchra* und das Kinder-*cāndrāyaṇa* nur auf Brahmanen bezogen werden; da M. XI, 157 den *taptakṛcchra* ohne Unterschied der Kaste auferlegt und auch an und für sich nicht einzusehen ist, warum gerade diese zwei Sühnungsarten nur für Brahmanen gelten sollen, kann in XI, 215 und 220 *vipra* nur beispielsweise stehen. Andrerseits kann auch in Fällen, wo zwar nicht ausdrücklich die Geltung der betr. Bestimmung auf Brahmanen eingeschränkt ist, doch aus dem Wesen des P., der Sündenklasse oder der Sünde selbst geschlossen werden, daß die Bestimmung nur auf Brahmanen sich bezieht. Dies gilt wohl allgemein für die Bestimmungen des SVB.,[2]) da die Absingung von Sāman praktisch wohl nur von Brahmanen getätigt wurde, oder von den Sünden, die als *apātrīkaraṇa* klassifiziert werden, da ja doch nur von Brahmanen gesagt werden kann, daß sie unwürdig werden, Geschenke

[1]) Eine nur vereinzelte, der Kuriosität halber aber erwähnenswerte Empfehlung erteilt Mbh. XII, 152, 35 dem, der eine Sünde begangen hat; er soll sich einbilden: „Nicht bin ich es".

[2]) Medh. erklärt *vrata* durch *kṛcchrāṇi*, die übrigen Kommentare einschl. Nandap. zur Vi. durch *prāyaścitta*. Die letztere Erklärung ist jedenfalls die richtige, da nicht einzusehen ist, warum *vrata* hier nur die *kṛcchra* bedeuten sollte.

[3]) Im GP. fehlt die Stelle (Y. ed. Losch VII, 33₁).

[4]) Praktisch bestand sie ja nie, was durch die Rassenverhältnisse der Arier Indiens hinreichend bewiesen ist.

[1]) Z. B. Parāśarasmṛti VI, 20; 29 ff.; 44 f.; 51 a; VII, 14 f.; Medh. zu M. XI, 44, indem er erklärt, daß *nara* (womit der zu einem P. Verpflichtete bezeichnet wird) sich auf alle 4 Kasten beziehe, oder zu M. XI, 143, wo er sich den Kopf darüber zerbricht, was für ein P. für ein bestimmtes Vergehen für Śūdra zu bestimmen ist. Ja, Sarvajñ. zu M. XI, 75 läßt sogar das *svarjit*-Opfer als P. für Brahmanentötung für alle 4 Kasten zu. — Das strenge Verbot der Askese für den Śūdra findet sich noch im Rāmāyaṇa und sogar in der klassischen Dichtung (s. W. Printz, ZII. 5, 1927, 241 ff.), ein Beweis, wie schwer sich derartige Wandlungen in Indien durchsetzten.

[2]) Nur soviel kann man behaupten, nicht aber, wie es Hopkins in JAOS. 44, 243 ff. tat, daß das SVB. keine gesetzliche Kraft hatte. Für die Angehörigen der Schule, der das SVB. entsprossen war, hatte es sicher die Kraft eines Religionsgesetzes. Von weltlich-gesetzlicher Kraft in unserem Sinne kann dagegen nicht einmal bei den Dharmaśāstra (sie sind Lehrbücher des Rechts) gesprochen werden, sofern ihre Bestimmungen nicht durch eine Staatsautorität legalisiert wurden.

zu empfangen, oder wenn Beschäftigung bei einem Krieger mit einem P. belegt wird (SVB. I, 7, 13). Freilich darf man nicht vergessen, daß theoretisch auch der Kṣatriya oder Vaiśya vom Studium des Sāmaveda nicht ausgeschlossen war, ihnen also wenigstens in der Theorie die Ausführung der im Singen von Sāman bestehenden Sühnezeremonien möglich war. Dasselbe gilt auch sonst von allen P., die in Gebeten oder Opfern bestehen. Bei letzteren war einfach die Zuziehung eines oder mehrerer Brahmanen gemäß den Bestimmungen des Rituals erforderlich, was letzten Endes eine Geldfrage war. Natürlich darf nicht außerachtgelassen werden, daß rein praktisch die P. für die Priester (Brahmanen) von ungleich größerer Bedeutung sein mußten als für die Laien (Kṣatriya und Vaiśya), wie dies auch bisweilen ausgesprochen wird (Mbh. XII, 165, 78 und die Interpolation M. XI, 266, 1 ed. Mandlik).

Was die Fälle anbelangt, wo P. ausdrücklich für Brahmanen bestimmt sind, so kann gesagt werden, daß strengere Bestimmungen für Brahmanen als für die übrigen Kasten nur in ganz vereinzelten Fällen vorkommen [so G. XXIII, 1 (oben S. 107), wobei jedoch zu beachten ist, daß das Surātrinkverbot überhaupt für Brahmanen schärfer gefaßt war als für die übrigen Kasten (S. 103 f.), oder nach dem B. und M. bei geschlechtlichem Verkehr mit Frauen der niedrigsten Kasten (S. 143)]; eine gewisse Verschärfungstendenz in dieser Hinsicht macht sich besonders im M. bemerkbar (vgl. oben S. 84 ff., 123 f.). Im allgemeinen kann man aber aus der P.-Lehre den Eindruck gewinnen, daß die Brahmanen es sich so leicht als möglich gemacht haben; dafür spricht der Charakter der zahlreichen *rahasyaprāyaścitta,* die ja doch in erster Linie für die P.-kundigen κατ' ἐξοχήν, also die Brahmanen bestimmt waren, und dann vor allem jene oben angeführten Fälle (Reinigung durch tägliches Vedastudium nach Vermögen, Vornehmen der großen Opfer, Geduld, Wissen, Erkenntnis), die einer Ausschaltung des P.-Systems gerade für die Brahmanen gleichkommen.

IX. DIE AUFERLEGUNG DES *PRĀYAŚCITTA*.

Nach Ā. II, 5, 10, 12—11, 1 soll der *śāstar* die Sühne auferlegen, und zwar der Tat entsprechend, gemäß den Bestimmungen des Dharmasūtra. Wenn der Sünder jedoch seine Vorschrift unbeachtet läßt, also das P. nicht ausführt, soll der *śāstar* ihn dem König überantworten; sind die Vorgeführten Brahmanen, soll der König sie seinem Purohita übergeben, der sie auf Grund besonderer Machtvollkommenheit (*balaviśeṣeṇa*) durch Zwangsmittel außer Tötung und Versklavung zur Ausführung der Sühnung zu zwingen hat.[1]) Handelt es sich um Angehörige anderer Kasten, soll der König ihre Tat untersuchen und sie dem weltlichen Strafrecht unterwerfen, gegebenenfalls mit dem Tode bestrafen.

Wenn wir uns den übrigen Texten zuwenden, so finden wir B. I, 1, 1, 15 im Zusammenhang mit der Lehre von der gleich zu besprechenden *pariṣad* die Bemerkung, daß die P. von einem Dharmakundigen angewiesen werden. Nach M. XI, 86 werden die P. für Sünden allgemein von einem mindestens dreigliedrigen Kollegium vedakundiger Brahmanen bestimmt. In der Vi. finden wir nur die Bestimmung, daß bei Begehen einer im Dharmaśāstra nicht genannten Sünde (zu den „vermischten" Sünden gehörig) ein P. unter Berücksichtigung der Leichtigkeit oder Schwere und unter Billigung eines (oder mehrerer?)[2]) Brahmanen auszuführen ist (XLII, 2). Nach Y. III, 301 endlich ist in jenen Fällen, wo die Sünde bekannt ist, eine Sühne unter Einwilligung einer *pariṣad* auszuführen.

An den vorstehenden Bestimmungen fällt der Ausdruck *pariṣad* ins Auge, der als Terminus technicus für ein brahmanisches Gerichtskollegium bereits wohl bekannt ist.[3]) Seine Mitgliederzahl schwankt; sie beträgt nach B. I, 1, 1, 7, G. XXVIII, 48, Va. III, 20, M. XII, 110 und Mbh. XII, 36, 20 normalerweise 10 Mitglieder; aber es genügen nach B. I, 1, 1, 9 auch 5 oder 3 Mitglieder, nach Va. III, 7 entweder 4 oder 3, nach

---

[1]) *niyuñjyāt* kann hier nur „(zur Sühne) anhalten" bedeuten (so auch Bühler), nicht „(bei der Bestrafung) anstellen", wie Foy S. 36 im Gegensatz zu Bühler übersetzen will. Es ist zwar richtig, daß mit 11, 1 Vorschriften zum Strafprozeß eingeleitet werden, aber *itareṣāṃ varṇānām* steht doch in deutlicher Korrelation zu *brāhmaṇān* in 10, 15, woraus folgt, daß an dieser Stelle auch von der Bestrafung oder dgl. die Rede ist. Foys Schluß aus seiner Übersetzung auf einen Ausfall von Sūtra ist ein Zirkelschluß.

[2]) Da das Wort im Kompositum steht, ist die Zahl nicht zu erkennen.

[3]) Vgl. Hopkins, Mutual Relations, p. 44 ff. Foy S. 16 ff., 33 ff. Jolly, RS, S. 136 f. Nares Chandra Sen Gupta, Sources of Law and Society in Ancient India, Calcutta 1914, p. 44 ff. Hopkins, JAOS. a. a. O. Meyer, Rechtsschriften, S. 315 ff. K. P. Jayaswal, Manu and Yâjñavalkya, p. 78 ff.

M. XII, 110 und Mbh. XII, 36, 20 bloß 3; Y. I, 9 führt überhaupt nur 4 oder 3 Mitglieder an. Endlich kann die *pariṣad* in Ermangelung mehrerer Brahmanen, wie das G. bemerkt, auch durch einen einzigen untadeligen, gelehrten Brahmanen ersetzt werden (B. I, 1, 1, 9; G. XXVIII, 50; M. XII, 113; Y. I, 9). Nach B. I, 1, 1, 12 soll aber in Zweifelsfällen nie ein einziger Brahmane entscheiden, während das G. auch dies ausdrücklich zuläßt. Die schwankende Mitgliederzahl wurde wohl deshalb zugelassen, weil es in kleinen Orten sicher oft schwer war, mehrere Brahmanen aufzutreiben.

Die *pariṣad* wird von B. I, 1, 1, 1—7 als die letzte der 4 Rechtsquellen angeführt (die übrigen drei sind der Veda, die Smṛti und die *śiṣṭa*, d. s. Gelehrte von bestimmten Charaktereigenschaften). Nach G. XXVIII, 48 entscheidet sie nur in jenen Fällen, wo der Dharma unbekannt ist. B. I, 1, 1, 13, Va. III, 7, M. XII, 110 und Y. I, 9 nehmen für die *pariṣad* dagegen allgemeine gesetzgebende Gewalt in Anspruch. Die Entscheidung zweifelhafter Fälle auf dem Gebiete des Dharma fällt selbstverständlich in ihre Kompetenz (B. I, 1, 1, 12; G. XXVIII, 50; M. XII, 112; Mbh. XII, 36, 20).

Für die Auferlegung des P. ergibt sich aus Vorstehendem Folgendes:

Nach dem B. fällt die Anweisung des P. in die Kompetenz der *pariṣad*. Wenn die betr. Stelle nur von einem Rechtskundigen als Anweiser spricht, ist dies so zu erklären, daß hier beispielsweise von dem Einzelvertreter der *pariṣad* die Rede ist. Daß es sich nur um ein Beispiel handelt, geht daraus hervor, daß der ganze Abschnitt B. I, 1, 1, 8—16 aus Zitaten zur Illustration des Wesens der in I, 1, 1, 7 genannten *pariṣad* besteht. Die *pariṣad* hat vollständige Entscheidungsfreiheit. Dagegen schränkt die junge Stelle B. IV, 2, 3 diese ein, die *pariṣad* soll sich an die vom Lehrbuch gegebene Regel halten.

Das Ā. läßt die P. vom *śāstar* bestimmen; darunter ist nach Har. der Lehrer (*ācārya*) u. dgl. zu verstehen. Von einer mehrgliedrigen *pariṣad* ist hier keine Spur zu finden,[1]) wie denn das Ā. auch sonst die *pariṣad* nicht bespricht. Man könnte höchstens in dem *śāstar* den die *pariṣad* vertretenden einzigen Brahmanen sehen, doch spricht dagegen, daß diese Vertretung immer nur neben der mehrgliedrigen *pariṣad* genannt ist, vom G. sogar ausdrücklich als Notbehelf. Da nun die ganzen Bestimmungen des Ā. über die Auferlegung der P. in keinem anderen Dharmatext wiederkehren, wird man sie wohl für eine südindische Sonderentwicklung im Rahmen der Ā.-Schule halten müssen, mit deren historischer Auswertung man sehr vorsichtig zu sein hat.[2])

[1]) Foy S. 37 kommt infolge seiner Übersetzung natürlich zu dem gegenteiligen Ergebnis.

[2]) Es erscheint daher sehr gewagt, wenn Foy S. 18 die Vertretung der *pariṣad* durch einen einzelnen Brahmanen gerade auf Grund unserer Ā.-Stelle für den älteren Zustand hält.

Das G. und Va. enthalten keine besonderen Bestimmungen über die Auferlegung der Sühnungen, man muß also annehmen, daß sie dies durch die allgemeinen Bestimmungen über die Festsetzung des Dharma für gedeckt hielten. Es hatte also wohl nach dem G. die *pariṣad* über P. nur in jenen Fällen, über die keine Bestimmungen im Dharmaśāstra gegeben waren oder wo es zu Zweifeln kam, zu entscheiden, während gemäß Va. III, 7 die Befugnis der *pariṣad* zur Festsetzung von Sühnungen unbeschränkt war (vgl. auch Va. I, 16).

Was das M. anbelangt, so kann kein Zweifel bestehen, daß mit dem dreigliedrigen Kollegium vedakundiger Brahmanen in XI, 86 die dreigliedrige *pariṣad* gemeint ist.[1]) Sie kann Sühnungen für Sünden überhaupt bestimmen; wenn XI, 210 von der Auferlegung von Sühnungen, die das M. nicht selbst bestimmt, die Rede ist, so stellt dies nur einen Ausschnitt aus den Befugnissen der *pariṣad* dar.

Die Vi. bietet uns leider nur sehr unklare Angaben. Da die Zahl der Brahmanen, die das P. für eine im Dharmaśāstra nicht genannte Sünde billigen sollen, nicht erkennbar ist, läßt sich daraus nicht sicher auf eine *pariṣad* schließen, zumal die Vi. diese sonst überhaupt nicht erwähnt. Auch LIV, 34 spricht vom Sühnungsauferleger nur in der Einzahl. Ebensowenig läßt sich über den Umfang der Berechtigung zum Bestimmen von Sühnungen sagen.

Nach der Y. wirkt die *pariṣad* bei der Auferlegung von Sühnungen in allen Fällen, wo die Sünde bekannt ist. Ihre Entscheidungsvollmacht ist dabei uneingeschränkt. Auf das Vorgehen bei geheimen Sünden werden wir noch zurückkommen.

Mbh. XII, 36 enthält nur allgemeine Bestimmungen über die *pariṣad*, die aber jedenfalls auch auf die Auferlegung der P. sich bezogen, zumal sie unmittelbar auf die P.-Lehre folgen. Die Befugnis der *pariṣad* wird jedoch auf Fälle des Zweifels eingeschränkt.

Wir sehen, daß die meisten Dharmaśāstra der *pariṣad* in der Bestimmung des P. vollständige Entscheidungsfreiheit gewähren, ihr also die Möglichkeit erteilen, auch in Fällen, in denen das Dharmaśāstra eindeutig ist, abweichende Bestimmungen zu geben. Damit war die Möglichkeit einer Weiterentwicklung der Sühnungslehre in die Hände der *pariṣad* gelegt und tatsächlich ergibt sich aus der späteren Literatur, z. B. den Kommentaren, daß die *pariṣad* diese Möglichkeit voll ausgenützt hat.

Als ein Eingriff in die Befugnis der *pariṣad*, das P. in jenen Fällen festzusetzen, wo das Dharmaśāstra kein P. nennt, muß es angesehen werden, wenn Va. XXIII, 47 und Y. III, 327 als allgemeines P. für diese Fälle das *cāndrāyaṇa* bestimmen.

[1]) Hopkins, Mutual Relations, p. 47 f. n. versuchte die *pariṣad* im XI. und die im XII. Buch des M. voneinander zu trennen. Ich halte dies jedoch für ganz unmöglich.

Es erhebt sich die Frage, ob in den Fällen, wo das P. im Dharmaśāstra genau festgesetzt war, ein Sünder, der die Bestimmungen des Dharmaśāstra kannte, sich trotzdem an die *pariṣad* mit dem Ersuchen um Auferlegung einer Sühne zu wenden hatte. Wenn im G. und Mbh. die Entscheidungsfreiheit der *pariṣad* auf Fälle des unbekannten oder zweifelhaften Dharma eingeschränkt wird, so darf man daraus noch nicht schließen, daß in den übrigen Fällen für den Sünder eine Verpflichtung, die *pariṣad* aufzusuchen, nicht bestand. Umgekehrt ergibt sich aber diese Verpflichtung auch nicht daraus, daß die *pariṣad* (nach anderen Texten) volle Entscheidungsfreiheit hatte. Denn wenn sie auch anders bestimmen konnte als das Dharmaśāstra, wurde dieses doch nicht außer Kraft gesetzt. Leider geht nur aus der Y. klar hervor, daß der Sünder die Einwilligung der *pariṣad* zum P. in allen Fällen einzuholen hatte, wo seine Sünde bekannt war; zur Not läßt sich auch noch beim Ā. aus der Stilisierung (*v i p r a t i p a n n ā n ā m ṃ śāstā nirveṣam u p a d i ś e t*) schließen, daß der *śāstar* in allen Fällen bei der Sühnung als Auferleger mitzuwirken hatte. Die übrigen Texte schweigen sich dagegen über das Vorgehen bei Klarheit der Dharmabestimmungen aus.[1]) Man kann nur das annehmen, daß die *pariṣad* zumindest als Berater für die wirkte, die das Dharmaśāstra nicht kannten.

Es gab aber einen Fall, wo die *pariṣad* unmöglich das P. dem Sünder auferlegen konnte: wenn es sich um ein *rahasyaprāyaścitta*, also um die Sühnung einer geheimen Sünde handelte; nach dem Einbekenntnis der Sünde wäre ja diese nicht mehr geheim gewesen. Dem trägt auch Y. III, 301 Rechnung, wenn sie für geheime Sünden eine Ausnahme von der von ihr sonst allgemein verlangten Einwilligung der *pariṣad* schafft. Diese *rahasyaprāyaścitta* erfreuten sich einer hohen Wertschätzung, wie aus B. IV, 4, 9 f. hervorgeht; die Vorschriften über sie waren nur dem eigenen Sohn und Schüler, mit dem man ein Jahr zusammenwohnte, mitzuteilen. Dafür waren dem Guru 1000 (Paṇa nach Bühler) oder 10 Kühe und ein Stier zu zahlen; allerdings konnte die Bezahlung auch durch freundliches Benehmen gegen den Guru abgelöst werden. Nach Va. XXV, 2 waren sie nicht für jedermann bestimmt, sondern nur für einen, der das Hausfeuer angelegt hat, wohlerzogen, alt oder kenntnisreich ist. Nach B. IV, 3, 1; 4, 1 dienen sie als Sühne bei Verirrungen (*pramāda*) von konzentrierten, versenkten Menschen. Beachtenswert ist, daß die südindischen Dharmasūtra (B. und Ā.) außer dem jungen IV. Buch des B. überhaupt nicht von *rahasyaprāyaścitta* sprechen, während sie sich in den nördlichen Texten schon vom G. an finden. Es scheint dies auf eine strengere Praxis im Süden hinzudeuten, wie wir ja auch aus Ā. II, 5, 10, 12 die a u s n a h m s-

[1]) Die M.-Kommentare meinen allerdings, daß in XI, 86 allgemein bestimmt ist, daß j e d e r Sünder vor die *pariṣad* treten und sie um Bestimmung eines P. ersuchen muß. Der Text selbst rechtfertigt aber keineswegs diese Behauptung.

l o s e Mitwirkung des *śāstar* bei der Sühnung als wahrscheinlich erschlossen haben. Wie nun bei der Sühnung einer geheimen Sünde vorzugehen war, wird in der älteren Dharmaliteratur nicht ausgeführt. Doch ist zu bedenken, daß die *rahasyaprāyaścitta*, die ja in der Regel in Rezitation von Gebeten, Hymnen und ganzen Saṃhitā bestanden, praktisch wohl nur für Brahmanen in Betracht kamen, die ja den Dharma kannten (oder kennen sollten) und daher keine *pariṣad* brauchten, sondern sich die Sühne selbst auferlegen konnten. Dies finden wir denn auch aus einer späteren Zeit bei Medh. zu M. XI, 227 und in der Mit. zu Y. III, 301 ausgesprochen; für den des Dharma nicht Kundigen ist dagegen der schlaue Ausweg gefunden worden, sich an einen Kundigen zu wenden und unter dem Vorwand, daß ein anderer die betr. Sünde begangen habe, die Sühnung zu erkunden zu suchen.[1])

Ob die *pariṣad* auch selbständig einschritt, wenn ihr eine begangene Sünde zu Ohren kam, ist aus der älteren Dharmaliteratur nicht ersichtlich. Allenfalls läßt sich dies für den *śāstar* des Ā. wieder aus der Stilisierung erschließen. Doch empfiehlt gerade Ā. I, 7, 21, 20, es nicht als der Erste anderen zu sagen, wenn man von einer Sünde erfahren hat, eine Bestimmung, die geradezu auf das Geheimbleiben der Sünden hinzielt (vgl. auch die einschlägigen Bestimmungen über Sühnen für Anklage, S. 167 f.). Es bedurfte aber praktisch wohl nicht einmal des Einschreitens der *pariṣad*, da es gegen den schwereren Sünder ein wirksames Mittel in der Kastenausstoßung gab.

Es ist mehrfach behauptet worden, daß auf die Urteile der *pariṣad* und auf die Ausführung der P. der König einen Einfluß nahm.[2]) Hierfür sind im wesentlichen folgende Belege vorgebracht worden:

1. B. I, 10, 19, 1 ff. läßt das Wergeld für die Tötung eines Kṣatriya, Vaiśya usf. dem König übergeben. Die Heranziehung dieser Stelle beruht auf einem durch Gov. hervorgerufenen Mißverständnis, der das Wergeld entsprechend den späteren Anschauungen auch hier für ein P. erklärt. Tatsächlich hat es aber im B. noch gar nichts mit den P. zu tun (vgl. oben S. 84).

2. Bei dem in der Selbststellung des Täters bestehenden P. für Diebstahl wirkt der König als Exekutor des P. Wir glauben aber oben S. 124 ff. klar gezeigt zu haben, daß dieses P. aus mehrfachen Gründen ursprünglich kein P. war, sondern eine weltliche Strafe. Es ist übrigens auch das einzige

[1]) Vgl. Jolly, RS, S. 118. Dagegen vertreten Gov., Kull. und Rāgh. zu M. XI, 227 die Ansicht, daß auch die *rahasyaprāyaścitta* von der *pariṣad* aufzuerlegen seien, ohne daß das Geheimnis der Sünde gelüftet werden dürfe (wohl für die weitere Öffentlichkeit).

[2]) Leist, Altarisches Ius Gentium, S. 303, 350; vgl. auch S. 336, 356. Bühler, ZDMG. 48, 1894, 53. Foy S. 35 ff., 66. Jolly, RS, S. 132, 136. N. Ch. Sen Gupta, Sources of Law and Society, p. 28. Hopkins in JAOS. 44, 1924, 243 ff.

P., an dessen Ausführung der König beteiligt ist, dazu noch eines, von dem wir annehmen mußten, daß es nur „auf dem Papiere" stand. Auch dieser Beleg hat also keine Beweiskraft.

3. M. XI, 83 f. spricht von der Verkündung der Sünde (der Brahmanentötung) in einer Versammlung von Brahmanen und Kṣatriya. Da es sich aber an dieser Stelle im besonderen um die Reinigung im Schlußbad beim Pferdeopfer handelt, dürften die Kṣatriya an dieser Stelle eben nur wegen des Roßopfers genannt sein, wie schon Hopkins, Mutual Relations, p. 45 annahm.

4. Nach Vi. XXII, 52 und Y. III, 27 kann der König die, welche seine Aufträge ausführen, von der Vollziehung des P. befreien (s. oben S. 183). Dies ist aber eine Sonderbestimmung, die sich nur auf die Beauftragten des Königs erstreckt und auch bei diesen nur auf die für den König vollzogenen, normalerweise Unreinheit bewirkenden Handlungen. Für ein darüber hinausgehendes Befreiungsrecht des Königs gibt es keinen Beweis.

5. Als Hauptbeleg für die Mitwirkung des Königs an der Auferlegung der P. dient natürlich die oben besprochene Stelle Ā. II, 5, 10, 12 ff. Dort wird ja klipp und klar verfügt, daß der *śāstar* den widerspenstigen Sünder dem König überantworten und dieser ihn entweder vom Purohita zur Ausführung der Sühnung zwingen lassen oder selbst bestrafen soll. Leider — ist es nur ein einziges, südindisches Rechtsbuch, das diesen Beleg bietet; da die Stelle auch in bezug auf den *śāstar* ganz vereinzelt dasteht, erscheint es ausgeschlossen, diese Verhältnisse für ganz Indien zu verallgemeinern, wie es bisher geschah. Wir sind nicht berechtigt, für diese Bestimmung einen weiteren Geltungsbereich als den Wirkungskreis der Āpastambin anzunehmen.[1])

6. Nach Ā. II, 10, 26, 24 kümmert sich der König darum, daß eine vergewaltigte Frau oder Jungfrau das P. ausführt: wenn sie die Sühne verspricht, soll er sie ihren Herren (*svāmibhyaḥ*) übergeben. Abgesehen davon, daß es wieder das Ā. ist, handelt es sich hier um einen Sonderfall, bei dem der König nur dadurch mit dem zum P. Verpflichteten in Berührung kommt, daß er den Verursacher des zu „sühnenden" Zustandes (den Vergewaltiger) zu bestrafen hat.

Es läßt sich also in der älteren Dharmaliteratur (mit Ausnahme des Ā.) eine Beeinflussung der *pariṣad* bei der Auferlegung von P. sowie eine Überwachung ihrer Ausführung durch den König nicht nachweisen. Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß der Herrscher, namentlich in einem etwas größeren Reiche, sich um alle, für die kleinsten religiösen Verfehlungen auszuführenden P. aller seiner Untertanen gekümmert hätte. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint die obige Bestimmung des Ā. auf recht kleinliche Verhältnisse zugeschnitten. Natürlich können trotz des negativen Ergebnisses der älteren Dharmaliteratur auch außerhalb des Wirkungsbereiches der Āpastambin Könige sich um die Ausführung der P. gekümmert haben, wie es aus der jüngeren Zeit tatsächlich belegt ist.[1])

[1]) Wenn Va. XIX, 40 ff. für den Purohita P. bei falschen Urteilen des Königs vorschreibt (s. S. 183), ergibt sich nur, daß er (nach dem Va.) für die weltliche Rechtsprechung mitverantwortlich (eigentlich hauptverantwortlich!) war, keineswegs aber, daß er „Oberpönitenziar des Reichs" gewesen wäre, wie Meyer, Rechtsschriften, S. 288 f. schließt.

In der späteren Literatur erscheint die Bestimmung, daß die *pariṣad* ihr Gutachten über das auszuführende P. schriftlich abgeben soll.[2]) In der älteren Dharmaliteratur ist nichts Derartiges festgesetzt.

Nach welchen Richtlinien setzte die *pariṣad* das P. für eine bestimmte, ihr zur Kenntnis gebrachte Verfehlung fest? Die Dharmatexte geben solche Richtlinien öfter, besonders für die Fälle an, wo sie selbst überhaupt keine oder nur ganz allgemeine Bestimmungen enthalten. Außerdem können solche maßgebende Gesichtspunkte aus der Lehre der Dharmatexte von den P. selbst herausgeschält werden.

Was die Art und das Ausmaß des P. anbelangt, finden wir folgende Angaben:

SVB. I, 5, 2 heißt es, daß in Ermangelung einer Vorschrift kräftige, von Askese begleitete Sprüche (*mantra*) als P. dienen. Es erscheint etwas sonderbar, daß hier nicht wie sonst allgemein in diesem Text das Singen von Sāman empfohlen wird. Eine Erklärung ist schwer zu finden, auch Sāy. scheint nichts gewußt zu haben, da er darüber schweigt.

Nach G. XIX, 11—18, welchen Abschnitt B. III, 10, 9—16 und Va. XXII, 8—14 übernommen haben, dienen als P., wenn keine besondere Sühnung im Dharmaśāstra angeführt ist, Beten, Askese, Opfer, Fasten und Geschenke. Nach B. II, 3, 6, 42 wird die Sünde durch das ins Feuer Gegossene beruhigt, dieses aber von der Speise, diese wieder vom Opfergeschenk (*dakṣiṇā*) überwunden. Va. XX, 47 führt allgemein als P. Kasteiung des Körpers (*śarīraparitāpa*), Askese, Beten und auch Geschenke an. Nach M. XI, 227 dienen Opfer und Gebete als P. für geheime Sünden; Askese wird als Sühnungsmittel M. XI, 228, 240 und 242 gepriesen; dagegen will M. XI, 228 Geschenke als P. nur im Notfall gelten lassen, hält sich aber selbst nicht daran (vgl. XI, 134—139). Das Mbh. führt wiederholt Askese, Taten und Geschenke als Sündentilgungsmittel an (XII, 7, 36 f.; 35, 1. 41 f.; 152, 26; 165, 41. 74; XIII, 112, 8 ff.; 122, 6. 9; XIV, 3, 4 f.). An der letzterwähnten Stelle werden auch wieder Opfer genannt, XII, 7, 37 auch Beten von Śruti- und Smṛti-Texten sowie Wallfahrten. Nach Mbh. XII, 36, 6 ff. dienen als P. beim Fehlen einer

[1]) Vgl. Jolly, RS, S. 137. Bühler a. a. O. L. S. S. O'Malley, Indian Caste Customs, (London) 1932, p. 75 f. — Im Viṣṇupurāṇa VI, 6, 24, zit. von Pargiter, Ātatāyin p. 40, erscheint ein *prāyaścitta*-kundiger König.

[2]) Jolly, RS, S. 119.

Vorschrift Gebete, Opfer, Fasten, Selbsterkenntnis, Baden in heiligen Flüssen, Wallfahrten zu Aufenthaltsorten frommer Leute, auf Berge, Genießen von Gold, Baden in Wasser, in das Edelsteine gelegt wurden u. dgl., Besuch von Götterplätzen, Genießen von Butterschmalz. Mbh. XII, 152, 7 ff. nennt allgemein als Reinigungsmittel Opfer, Geschenke, Mitleid, die Veden, Wahrheit, Askese, als höchstes aber das Besuchen heiliger Orte; solche sind z. B. Kurukṣetra, die Sarasvatī, die an ihr gelegenen Wallfahrtsorte, Pṛthūdaka, Mahāsaras, die Puṣkara, Prabhāsa, der nördliche Mānasa(-See) und Kālodaka, wobei jeder folgende als vorzüglicher gilt. Im folgenden (152, 14) scheint auch Weltentsagung (*sannyāsa*) angeführt zu sein, doch ist die Stelle verderbt. 152, 24 werden die Wallfahrtsorte noch einmal als besonderes P. für vielfach wiederholte Sünde gepriesen und XIII, 25 führt eine Unzahl von *tīrtha* an, deren Besuch von Sünden reinigt. Eine solche extreme Vorliebe für Wallfahrten als P. äußert sich in der älteren Dharmaliteratur im allgemeinen noch nicht, nur in der Vi. spielen sie eine erheblichere Rolle. Diese Abschnitte des Mbh. gehören also jedenfalls den jüngsten Schichten an. Mbh. XIII, 136, 24 endlich führt als P. Opfer, die Sāvitrī, die *raivatī-iṣṭi*, die Kūṣmāṇḍa und das *aghamarṣaṇa* an.

Derartige Einzelheiten, wie wir sie zuletzt im Mbh. angetroffen haben, finden sich auch sonst in der älteren Dharmaliteratur. Nach G. XIX, 12 dienen als Reinigungsgebete 1. die Upaniṣad, 2. die Vedānta (worunter Har. die Āraṇyaka versteht), 3. die ganzen Saṃhitā aller Veden, 4. die Madhu-Anuvāka TĀ. X, 38, 5. die Aghamarṣaṇahymne (ṚV. X, 190), 6. die Atharvaśiras-Upaniṣad, 7. die Rudra (TS. IV, 5, 1—11 und Parallelen), 8. das Puruṣasūkta (ṚV. X, 90), die Sāman 9. Rājana und 10. Rauhiṇeya (SV. I, 318), 11. Bṛhat (SV. I, 234 u. a.) und 12. Rathantara (SV. I, 233), 13. Puruṣagati (vgl. Ārṣ. B. III, 14: Ār. G. I, 7, 10), 14. die Mahānāmnī (SV. I, App.; vgl. Ārṣ. B. III, 31: Ār. G. IV, 4), 15. das Mahāvairāja-Sāman (SV. I, 398), 16. das Mahādivākīrtya-Sāman (vgl. Ārṣ. B. III, 30: Ār. G. IV, 1, 9), 17. einige der Jyeṣṭha-Sāman, 18. das Bahiṣpavamāna, 19. die Kūṣmāṇḍa (TĀ. II, 3—6), 20. die Pāvamānī (das IX. Buch des Ṛgveda) und 21. die Sāvitrī. Die Aufzählung ist von B. III, 10, 10 und Va. XXII, 9 übernommen worden, in welchen aber noch die „Anfänge der Veden" angeführt sind.[1]) Das Va. hat die Aufzählung aber nicht blind übernommen wie das B., sondern läßt die Sāman, die bei dem zum Sāmaveda gehörenden G. nicht verwundern, mit Ausnahme der zwei erstgenannten aus. Eine andere Aufzählung von Sühnegebeten gibt B. IV, 3, 8. Es erscheinen daselbst außer den obigen Nr. 5, 7, 19 und 20 der Devakṛta-Abschnitt (VS. VIII, 13; vgl. S. 54, Anm. 1), die Śuddhavatī (ṚV. VIII,

[1]) Unter *vedādayaḥ* sind wohl mit Gov. die Anfangsverse der Veden zu verstehen, nicht mit Kṛṣṇap. die Veden, Smṛti und Purāṇa.

84, 7—9), die Taratsamā (ṚV. IX, 58), die Viraja, das Mṛtyulāṅgala (eine Upaniṣad), die Durgāsāvitrī (ṚV. I, 99, 1), deren Vorkommen besonders bemerkenswert ist,[1]) und die Vyāhṛti. Diese Aufzählung findet sich unter Auslassung der Rudra, Viraja und des Mṛtyulāṅgala, sonst aber sehr erweitert, Va. XXVIII, 10 ff. und Vi. LVI. Statt der Vyāhṛti erscheinen hier die Vyāhṛtisāman, also außer *bhūr, bhuvaḥ* und *svaḥ* auch *satyam* und *puruṣaḥ*.[2]) Neu hinzukommen sowohl im Va. als auch in der Vi. von den im G. genannten die Nr. 6, 11 und 12, ferner die Atīṣaṅga (SV. I, 31; I, 545 und 467; 543 und 473; 550 und 500; Ār. G. IV, 2, 3; 3, 9), die Padastobha (SV. I, 558), die Bhāruṇḍa-Sāman, die beiden (nach dem Va.: das) Puruṣavrata-Sāman (Āraṇyaka-Saṃh. IV, 3—7 und SV. I, 169), das Abliṅga (SV. II, 1187), Bārhaspatya (SV. I, 91 u. a.), Śatarudriya (K. XVII, 11 bis 16 und Parallelen), Trisuparṇa (TĀ. X, 48—50), Mahāvrata (SV. I, 91), Gosūkta (SV. I, 122), Āśvasūkta (SV. l. c.), die 3 Ājyadoha-Sāman (SV. I, 67), das Agnivrata (SV. I, 27) und das Vāmadevya (SV. I, 169 u. a.). Nur das Va. führt die Sāman Gāyatra (vgl. Ārṣ. B. I, 1), Raivata (SV. I, 153; 160), Bhāsa (SV. I, 470; Āraṇyaka-Saṃh. III, 8), die Devavrata (vgl. Ārṣ. B. III, 26: Ār. G. III, 5, 6—8), die Hymne an Vāc, die Madhuverse (vgl. Nr. 4 des G.) und die Śuddhāśuddhīya-Sāman (SV. I, 350) an. Nur in der Vi. erscheinen das Candra-Sāman (SV. I, 147 nach Nandap., nach Ārṣ. B. III, 20: Ār. G. II, 6, 8, auch Āraṇyaka-Saṃh. II, 6), die beiden Candrasūkta-Sāman (SV. I, 350), das Nārāyaṇīya (TĀ. X passim) und das Puruṣasūkta (Nr. 8 des G.). Diese Texte sind zu beten oder bei Opfern zu rezitieren. Das höchste Reinigungsmittel aber ist die Silbe *om* (Va. XXV, 11). Bemerkenswert ist der Tendenzunterschied, der sich zwischen Va. XXII und dem als jung geltenden XXVIII. Kapitel kundgibt. Während dort die im G. vorgefundenen Sāman ausgelassen werden, weil sie sich ja für ein Dharmasūtra der Ṛgvedin wenig eignen, werden hier Sāman in großer Zahl genannt, wie es den Ausgleichsbestrebungen auf dem Gebiete der von der Zwangsjacke der vedischen Schulen befreiten Dharmaśāstra-Literatur entspricht.

Die Askese wird von G. XIX, 15 näher modifiziert als die Gelübde des Brahmacārin, Sprechen der Wahrheit, Baden zu den drei Tageszeiten, Tragen feuchter Kleider, Schlafen auf der blanken Erde, Nichtessen. B. III, 10, 13 führt auch noch Nichtverletzen, Nichtstehlen, Gehorsam gegenüber dem Lehrer und statt Tragen feuchter Kleider Tragen nur eines Kleides an.

Reinigende Speiseregeln sind Leben nur von Milch (nach dem B. gemäß der *upasad*-Regel, nach dem Va. gemäß der Methode des Fastens), Genießen von Gemüse, Früchten, des *prasṛtiyāvaka*, von Gold, zerlassener

[1]) Es ist dies umso bemerkenswerter, als statt der Durgāsāvitrī die Sāvitrī fehlt.
[2]) Vgl. Jolly, SBE. VII, 185 n.

Butter und des Soma (G. XIX, 13; B. III, 10, 11; Va. XXII, 11). Das B. fügt Wurzeln hinzu.

Weiter werden empfohlen Wallfahrten nach reinigenden Orten, nämlich auf Berge, zu Strömen, heiligen Teichen, nach Wallfahrtsplätzen, Wohnstätten von Ṛṣi, zu Kuhhürden und Tempeln (G. XIX, 14; B. III, 10, 12; Va. XXII, 12). Das B. fügt Bäche und Felder hinzu.

Als Geschenke zur Sühnung von Sünden dienen hauptsächlich Gold, Kühe, Kleider, Pferde, Land, Sesam, Butterschmalz und Speisen (G. XIX, 16; B. III, 10, 14). Letztere werden auch B. IV, 5, 32 und Mbh. XIII, 112, 10 als besonders wirksam hervorgehoben. Bei Ungläubigen ist das einzig mögliche Geschenk nach Mbh. XII, 165, 75 eine Kuh. Diese Geschenke als P. entwickelten sich jedenfalls aus der *dakṣiṇā*, dem Opfergeschenk für den die Opferzeremonien, in unserem Falle besonders das Sühnopfer leitenden Priester. Eine andere Quelle bildete das im P.-System allmählich aufgegangene Wergeld, bei dem die Brahmanen zuerst den Stier, später auch die Kühe für sich in Anspruch nahmen (vgl. S. 84 ff.). In dieser Art von P. liegt der erste Ansatz zur Umwandlung der P. in Geldbußen, wie sie im indischen Mittelalter gang und gäbe wurden.[1]) Diese Geschenke fielen natürlich der *pariṣad* zu, wenn sie das P. bestimmte.[2])

Eine etwas sonderbare Zusammenstellung von Reinigungsmitteln findet sich Va. XXIII, 32. Darnach erlangt man Reinigung durch die Zeit (also durch Verjährung), durch Feuer, Reinheit des Geistes, Wasser, Ansehen der Sonne und Unkenntnis (der Befleckung). Die hierzu angeführten Parallelstellen (Vi. XXII, 88 ff.; M. V, 105 ff.; Y. III, 31 ff.) gehören den Abschnitten über die Reinigungslehre (*āśauca*) an und es ist sehr wahrscheinlich, daß auch die zit. Stelle des Va. an falschem Platze steht, zumal dies auch von den folgenden Versen im Hinblick auf die Parallelen gesagt werden kann. Eine solche Verschiebung konnte umso leichter eintreten, als ja zwischen der Reinigungslehre und der P.-Lehre eine Wesensverwandtschaft bestand (letztere bezweckte ja auch Reinigung), und wir sehen in der späteren Literatur, z. B. bei der Parāśarasmṛti, wie die Reinigungslehre im P.-Abschnitt Unterkunft fand. Übrigens ist etwas Ähnliches auch bereits bei der Y. der Fall, indem der ganze III. Ādhyāya, der auch die Reinigungslehre behandelt, die Überschrift *prāyaścittādhyāya* trägt.[1]) Auch Mbh. XII, 35, 31 zeigt diese Vermischung.

Als Dauer des P. führt G. XIX, 17 ein Jahr, 6, 4, 3, 2 und 1 Monat, 24, 12, 6, 3 und 1 Tag (zu 24 Stunden) an. Va. XXII, 13 nennt nur 1 Jahr, 1 Monat, 24, 12, 6, 3 und 1 Tag. B. III, 10, 15 fügt auch noch einen Tag zu 12 Stunden hinzu (im Gegensatz zur Nacht). In ähnlicher Weise umgrenzen B. II, 1, 2, 17 und Ā. I, 10, 29, 17, wie wir früher gesehen haben, die Dauer des P. für *aśucikara*. Auch bei diesen erscheint als oberste Grenze ein Jahr. Daraus kann man vielleicht schließen, daß nach diesen Texten ein P. von längerer Dauer nur in besonders schweren, vom Dharmaśāstra genau festgesetzten Fällen auferlegt werden sollte. In den späteren Texten (M., Vi. und Y.) findet sich von dieser Einschränkung nichts.

Als die bei der Auferlegung des P. zu berücksichtigenden Umstände erscheinen B. I, 1, 1, 15 der Körper (*śarīra*), die Stärke (*bala*), die voraussichtliche Lebensdauer (*āyuḥ*),[2]) das Alter (*vayaḥ*), die Zeit (*kāla*) und die Qualifikation der Tat (*karma*). M. XI, 210 und Vi. LIV, 34 verlangen die Berücksichtigung der Fähigkeit (*śakti*) und der Qualifikation der Sünde (*pāpa*). Y. III, 294 nennt Land und Ort (*deśa*), Zeit, Alter, Fähigkeit und Qualifikation der Sünde. Hinsichtlich dieser heißt es öfter, daß für schwere Sünden schwerere, für leichte Sünden geringere P. aufzuerlegen sind (G. XIX, 19; B. III, 10, 17; IV, 1, 2; 2, 2; Va. XXII, 15). Das Ā., G. und Va. geben aber sonst keine besonderen Bestimmungen über die bei der Auferlegung des P. zu berücksichtigenden Umstände; doch bestimmt Va. I, 17 als allgemeine Richtlinie für die Interpretation des Dharma, daß nach Manu dabei der *deśa°*, *jāti°* und *kuladharma* (Dharma der Länder, Kasten[3]) und Familien) zu berücksichtigen ist, wenn die Śruti versagt.[4]) Während also die älteren Dharmatexte sich über die für die Festsetzung des P. maßgebenden Umstände überhaupt nicht oder nur unvollständig auslassen, finden wir in der jüngeren Literatur viel genauere Angaben. Nach den Kommentaren zum M. (z. B. Gov. zu XI, 78, Kull. zu XI, 118, Gov. und Kull. zu XI, 168) soll auf Kaste, Fähigkeit, Eigenschaften des Sünders und des eventuellen Geschädigten, auf das Land und den Ort, die Zeit, auf die Eigenschaften der eventuell in Rede stehenden

[1]) Vgl. Stenzler, On the Hindu Doctrine of Expiation, p. 23. Jolly, RS, S. 119. Pran Nath, Tausch und Geld in Altindien, Leipzig und Wien 1924 (Wiener Staatswissenschaftliche Studien, NF. Bd. VII), S. 16, bringt hierzu Beispiele aus Śūlapāṇi's Prāyaścittaviveka (ed. Calcutta 1878 und Benares 1885). Eine Probe der Art und Weise der Umwandlung von P. in Geschenke finden wir bei Kull. zu M. XI, 228: Einem *prājāpatya* entspricht eine Milchkuh im Werte von 3 oder 5 *purāṇa*; nach diesem Schlüssel ist z. B. die Ablösung des 12jährigen *mahāvrata* zu berechnen; da ein *prājāpatya* 12 Tage dauert, entspricht ein Monat des *mahāvrata* 2½ *prāj.*, 1 Jahr 30 *prāj.*, 12 Jahre 360 *prājāpatya*; somit sind statt der Ausführung des *mahāvrata* (z. B. für die Tötung eines Brahmanen) 360 Milchkühe zu geben.

[2]) Wenn dies auch nur in späteren Werken klar ausgesprochen ist (vgl. Jolly, RS, S. 84, 118, 137), so kann man dies doch logischerweise auch für die ältere Zeit annehmen.

[1]) Die Vermischung zwischen *āśauca* und *prāyaścitta* äußert sich auch M. V, 107, Y. III, 32 f., Vi. XXII, 90, woselbst es u. a. heißt, daß die, welche Nichtzutuendes ausführen, durch Geschenke, die geheimen Sünder durch Beten gereinigt werden; diese Bestimmungen gehören wieder in den P.-Abschnitt (vgl. M. XI, 227 f.).

[2]) Gov.'s Erklärung durch *jñāna* entbehrt jeder Grundlage.

[3]) Hierzu vgl. Bühler, SBE. XIV, 4 n.

[4]) Ähnlich G. XI, 20 im Abschnitt über den König. Vgl. auch Ā. II, 6, 15, 1; G. XII, 51; Va. XIX, 9; M. VII, 16. 203; VIII, 41. 46. 126; Y. I, 342. 367.

Sache, auf einmaliges Tun oder die Wiederholung der Sünde und auf die dabei vorhanden gewesene Absicht Rücksicht genommen werden. Es zeigt sich aber in der Darstellung der P. in der älteren Dharmaliteratur, daß diese Umstände auch schon damals Berücksichtigung fanden, selbst wenn sie der *pariṣad* nicht ausdrücklich anempfohlen werden. Wir sahen öfters (vgl. auch das vorhergehende Kapitel), daß namentlich für Brahmanen Abweichungen in bezug auf die Sühnungen gegenüber den übrigen Arierkasten festgesetzt sind.[1]) Nach Mbh. XII, 35, 32 f. ist die Schwere und Leichtigkeit der Sünden für die einzelnen Kasten sogar so zu differenzieren, daß für den Brahmanen der vollständige Dharma gilt, für den Kṣatriya ¾, für den Vaiśya ½ und für den Śūdra ¼, die Verfehlungen bei einem Śūdra z. B. also viermal so leicht zu qualifizieren sind als bei einem Brahmanen (ähnlich tatsächlich Vi. LIV, 2—5; dagegen erscheint die Differenzierung viel größer bei Vi. XXII, 8 ff.; sonst ist von ihr in der älteren Dharmaliteratur praktisch nichts zu merken). Die Fähigkeit des Sünders erscheint M. XI, 140 und Y. III, 274 berücksichtigt. Auch besondere Eigenschaften des Sünders oder des Geschädigten werden bei der Besprechung der P. herangezogen, z. B. die Blutsverwandtschaft oder Jungfräulichkeit beim geschlechtlichen Verkehr, der gute Lebenswandel eines Vaiśya im Falle seiner Tötung, der Umstand, daß der Bestohlene ein Brahmane ist u. dgl.

Über die Berücksichtigung des *deśadharma* findet sich eine interessante Diskussion B. I, 1, 2, 1 ff. Hiernach ist es nur im Süden gestattet, mit einem noch nicht beim Lehrer Eingetretenen oder mit einer Frau zu speisen, abgestandene Speisen zu genießen und die Tochter des mütterlichen Onkels oder der väterlichen Tante zu heiraten. Nur im Norden darf man Wolle verkaufen, Rum trinken, mit Tieren, die oben und unten Schneidezähne haben, handeln, das Waffenhandwerk betreiben und Seereisen unternehmen. Wer diese Handlungen im Süden und jene im Norden ausführt, begeht eine Sünde. Gautama nun, heißt es, erklärt dies für falsch, nach der Tradition der *śiṣṭa* (also der dritten Rechtsquelle nach B. I, 1, 1, 4) habe dieser *deśadharma* keine Berücksichtigung zu finden. Es ist mehr als fraglich, ob darin mit Bühler[2]) ein Hinweis auf G. XI, 20 erblickt werden kann, wo dem König die Berücksichtigung des *deśadharma* anempfohlen wird, wenn er nicht mit der Überlieferung (*āmnāya*) in Widerspruch steht. Tatsache ist, daß z. B. Seereisen nie in nördlichen Dharmaśāstra als Sünde Erwähnung finden, während das B. sie als *patanīya* anführt. Andrerseits führen aber spätere nördliche Texte (M. XI, 70; Vi. XL, 1) Handel überhaupt als Sünde an, während nach dem B. gewisse Arten im Norden gestattet waren. Auf keinen Fall darf aus dem ablehnenden Standpunkt Gautama's im B. auf eine Verwerfung des *deśadharma* überhaupt geschlossen werden. Die Berücksichtigung von *deśa* wird ja in späteren Texten entweder in der P.-Lehre oder wenigstens im Königsrecht immer hervorgehoben.

[1]) Vgl. Jolly, RS, S. 121.

[2]) SBE. II², p. LIV. Auch Meyer, Rechtsschriften, S. 256 f. bezweifelt die Bezugnahme des B. auf unser G.

Berücksichtigung der Zeit finden wir, wenn z. B. der geschlechtliche Verkehr bei Tage mit einem P. belegt ist. Das Alter wird nur selten in der älteren Dharmaliteratur in Betracht gezogen, vgl. oben S. 211. Daß gerade das B. und die Y., welche der *pariṣad* die Berücksichtigung des Alters des Sühnpflichtigen empfehlen, in ihrer Darstellung der P. keine näheren Angaben darüber bieten, ist sehr verwunderlich. Die Eigenschaften der in Rede stehenden Sache finden wiederholt (bei Speisen oder gestohlenen Sachen insbesondere) Beachtung. Auch Berücksichtigung der Wiederholung (*abhyāsa*) der Sünde konnte mehrfach bei der Darstellung der P. hervorgehoben werden (B. II, 1, 2, 17; IV, 2, 9; Ā. I, 9, 26, 7; 10, 29, 18; II, 10, 27, 11 ff.; G. XXI, 1; Va. XX, 22; M. XI, 178; Vi. XL, 2; Mbh. XII, 35, 1; 152, 23 f.). Was die Qualifikation der Tat anbelangt, so ist noch auf jene Fälle hinzuweisen, wo eine Sünde gestattet war, wie z. B. die Tötung in Notwehr. Nach Mbh. XII, 35, 49 wird Yudhiṣṭhira von seiner Sünde auch ohne P. frei, weil er sie des Lebens halber, für das Eigentum seiner Angehörigen begangen und sie sich überhaupt nur aus seinem Handeln als König ergeben hat. Allgemein heißt es Mbh. XII, 36, 11, daß Diebstahl, Unwahrheit und Verletzung je nach den Verhältnissen (Ort und Zeit) recht sein können, noch allgemeiner XII, 36, 14, daß schlechte Handlungen, die mit Rücksicht auf Göttliches, mit diesem Verknüpftes, auf Leben und Lebensrettung ausgeführt wurden, gute Frucht (im Sinne der Karmanlehre) bringen.[1]) Diese scharfe Formulierung der Relativität des Sündenbegriffs im Mbh. erscheint dadurch hervorgerufen, daß nach einer Rechtfertigung für die nicht immer mit den üblichen Rechtsbegriffen in Einklang zu bringenden Taten der Pāṇḍava gesucht wurde. Sie stellt aber im wesentlichen nichts Neues dar, denn ebendiese Relativität des Sündenbegriffs äußert sich bereits in jener Stelle des B., wo für den Süden und für den Norden eigentümliche Sünden besprochen sind. Daß diese Relativität vom ethischen Standpunkt angreifbar ist, kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden; auch im alten Indien ist darüber diskutiert worden, wie eben jene Stelle des B. beweist. Aber sie mußte sich notgedrungen ergeben, sobald man die Landesgewohnheitsrechte in die religiöse Sphäre rückte und den Maßstab der Sündhaftigkeit an sie anlegte. Im Mbh. spielen andere Momente eine Rolle, nämlich die einer praktischen Ethik, aber die Formulierung des Mbh. war durch die bereits vorhandenen Anschauungen von der Relativität der Sünde erleichtert.

[1]) Vgl. dazu Strauß, Ethische Probleme aus dem Mahābhārata, GSAI. 24, 1911, 211 f.

Über die Berücksichtigung der bei einer Sünde vorhandenen Absicht[1] (*kāma°, jñāna°, vid°, icchā°, buddhi°, mati°, abhisandhi°*) finden wir eine sehr interessante und nicht immer klare Diskussion. Nach Va. XX, 1 f. gibt es ein P. nur bei einem unabsichtlich begangenen Vergehen, gemäß der Anschauung einiger Lehrer aber auch bei einem absichtlich begangenen. Ganz analog heißt es M. XI, 45: „Wenn eine Sünde ohne Absicht vollbracht wurde, so kennen die Verständigen ein P. (dafür). Einige sagen auf Grund von Belegen aus der Śruti,[2]) (daß es ein P.) auch (gebe), wenn (die Sünde) absichtlich vollbracht wurde." Ferner gehört hierher Y. III, 226: „Durch die P. geht fort die Sünde, welche unwissentlich begangen sein dürfte, bei absichtlicher (Sünde) aber wird man gemäß den (obigen) Worten hier (auf Erden) wiedergeboren als einer, mit dem nicht zu verkehren ist" (weil man eben kein P. ausführen kann).[3]) Ebenso kennt Mbh. XII, 291, 6 Sühnungen nur für unabsichtliche Sünden, während absichtliche Sünder dem *karmavipāka* verfallen. Nach Mbh. XII, 33,

[1]) Vgl. Jolly, RS, S. 122.

[2]) Hierzu führen die Kommentare Ait. B. VII, 28 an, wo von einem der Streiche Indra's erzählt wird. Bühler verweist in der Anm. zu seiner Übersetzung von XI, 45 auf G. XIX, 7—10. Dort werden zwar vedische Texte zitiert, aber von der Absicht ist dort keine Rede.

[3]) Stenzler übersetzte die zweite Hälfte dieses Śloka (*kāmato vyavahāryas tu vacanād iha jāyate*): „für absichtliche Sünde aber wird er hier, dem Ausspruch nach, gerichtlichem Verfahren unterworfen". Losch (a. a. O. S. XLV) ist über diese äußerst gezwungene Übersetzung auch nicht hinausgekommen, obgleich die Kommentare einen deutlichen Fingerzeig geben, daß der Vers nichts mit dem Strafprozeß zu tun hat. Der springende Punkt ist der Ausdruck *vyavahāryaḥ*. Viśvarūpa sagt: *asmiṁ loke saṃvyavahāryatvaṃ* (Verkehrsfähigkeit) *bhavati, na tu pāpam apaitīty abhiprāyaḥ*. Dies ist natürlich barer Unsinn, denn solange der Sünder nicht gereinigt ist, ist er nicht verkehrsfähig, wie wir früher gesehen haben. Aparārka hilft sich, indem er *vacanāt* durch *prāyaścittavacanāt* erklärt, wodurch zwar die Verkehrsfähigkeit (*janayogyatā*) eintrete, aber nicht Sündenbefreiung. Doch gelte dies nur für *mahāpātaka*; *upapātaka* usf. gehen auch bei Absicht durch das P. zugrunde. Bei *mahāpātaka* trete nur durch tödliche oder bis zum Tode währende (*maraṇāntika*) P. Vernichtung der Sünde ein. Dabei beruft er sich auf Ā. I, 9, 24, 25. Auch die Mit. erklärt *vacanāt* durch *prāyaścittavidhāyakavacanabalāt*. Diese Erklärung ist unmöglich, denn dadurch geht der durch *tu* betonte Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Zeile des Śloka verloren. Auch ist es eine sophistische Spitzfindigkeit, zwischen Verkehrsfähigkeit und Sündenbefreiung einen derartigen Unterschied zu konstruieren. Die Kommentare haben also den Śloka jedenfalls auch mißverstanden, trotzdem sie den Sinn von *vyavahāryaḥ* (verkehrsfähig) richtig erfaßt haben. Ich lese nun, wie ich bereits IP. I, 93 dargelegt habe, die zweite Zeile: *kāmato °vyavahāryas tu vacanād iha jāyate*, was ja nicht einmal eine Konjektur ist, da der Avagraha in den MSS. nicht geschrieben wird, und erkläre so: Für absichtliche Sünden gibt es (vgl. Va., M. l. c.) kein P. Diese Sünden sind also unsühnbar und der Sünder verfällt dem *karmavipāka*, in dessen Verlauf er als Mensch mit schlechten Zeichen (Y. III, 217) wiedergeboren wird, der natürlich als nicht verkehrsfähig galt. *vacanāt* weist auf Y. III, 217 hin. — *avyavahārya* in ähnlicher, nur juristisch modifizierter Bedeutung („unfähig zu Rechtsgeschäften") s. in Kauṭ. Aś. III, 11, 36.

36 ff. gibt es P. nur beim Fehlen der Absicht, für einen „Schamlosen" aber gibt es kein P. Auch Mbh. XII, 165, 78 scheint diese Ansicht auszusprechen, indem es dort heißt, daß das P. infolge Unkenntnis statthabe. Zusammenfassend gesagt, gibt es nach allen diesen Stellen P. nur für unabsichtlich begangene Sünden, absichtliche dagegen sind unsühnbar und ein derartiger Sünder verfällt rettungslos dem *karmavipāka*.

Nun heißt es aber M. XI, 46 (also unmittelbar darauf): „Von einer ohne Absicht begangenen Sünde reinigt man sich durch Vedarezitation, von einer absichtlich aus *moha* (darüber weiter unten) begangenen aber durch verschiedenartige Sühnungen." Darnach wären also die besonderen P. gerade für absichtliche Sünden bestimmt, während für unabsichtliche Sünden bloße Vedarezitation als Reinigung genügen würde. Es gehört also der Kompilator des M. zu den in Śloka 45 genannten *eke*, was freilich bei der sonst üblichen Ausdrucksweise der Inder, mit *eke* Leute zu bezeichnen, deren Ansicht der Verfasser nicht zustimmt, recht sonderbar ist. Auch Mbh. XII, 35, 44 f. sagt ausdrücklich, daß die P. außer bei *mahāpātaka* (diese gelten hier als überhaupt unsühnbar) sowohl für unwissentliche als auch für wissentliche Vergehen festgesetzt sind, wobei die wissentliche Sünde als schwer, die unwissentliche als sehr klein gilt. Nach Mbh. XII, 152, 34 werden unabsichtliche Sünden einfach durch gute Werke beseitigt. Vgl. auch Mbh. XII, 291, 12.

Wie verhalten sich nun die Texte in ihrer eigenen Darstellung zu diesem zwiespältigen Problem? Zunächst sei bemerkt, daß sich die Absicht bereits ṚV. I, 147, 5 hervorgehoben findet: *utá vā yáḥ sahasya prá-vidvā́n márto mártam marcáyati dvayéna*. Es kann daher nicht wundern, wenn in den späteren vedischen Texten die Absicht im Zusammenhang mit den P. Erwähnung findet (z. B. VS. VIII, 13; Ṣaḍv. B. I, 6, 19; TB. III, 7, 11, 5; Ā. Śr. VI, 1, 7). Allerdings ist sie für die Sühnung selbst irrelevant, diese ist dieselbe, ob die Sünde wissentlich oder unwissentlich begangen wurde.[1]) In der älteren Dharmaliteratur dagegen gibt es, wie wir in der Darstellung der P. gesehen haben, zahlreiche Fälle, wo entweder besondere schwerere Sühnungen für absichtliche oder mildere für unabsichtliche Sünden angeführt sind oder wo es wenigstens ausdrücklich heißt, daß ein P. sowohl für absichtliche Sünde als auch für unabsichtliche Sünde gilt (z. B. B. II, 1, 1, 19; III, 5, 5; IV, 2, 13 f.; Ā. I, 9, 26, 7; G. XX, 9; XXIII, 2. 33; XXV, 7; Va. XX, 19; M. II, 180. 220; IV, 222; V, 20 f.; XI, 121. 125. 128. 146. 151. 163. 202; Vi. XXXVIII, 7; LIII, 6; Y. I, 175; III, 255). Da also die Dharmatexte in einigen Fällen die P. je nach der Absicht differenzieren, so können wir bei allen P., wo überhaupt nichts von Absicht erwähnt ist, bis zum Beweise des Gegenteils annehmen, daß diese P. sowohl für absichtlich als auch für unabsichtlich begangene

[1]) S. auch v. Negelein, Atharvaprāyaścittāni, S. XVI f.

Sünden gelten sollten, sofern der besondere Tatbestand die Absichtslosigkeit nicht überhaupt ausschließt. Es gab natürlich Fälle, wo manche Texte für gewisse Sünden, wenn sie absichtlich begangen wurden (z. B. Brahmanentötung) ein P. wirklich ablehnten; das waren aber bloß Ausnahmen, nicht die Regel. Auch die Behauptung, daß unabsichtliche Sünden durch Vedarezitation oder gar nur durch gute Werke beseitigt werden, stimmt nicht mit den angegebenen P. überein. Gerade das M. setzt für unabsichtliche Brahmanentötung tödliche P. fest.

M. XI, 46 enthält aber noch einen weiteren, bisher nicht besprochenen Faktor, nämlich *moha*. Dieses Wort steht hier neben *kāmataḥ*, ferner noch ohne diesen Zusammenhang in XI, 91, wo es das Surātrinken qualifiziert. Die Kommentare geben sehr widersprechende Erklärungen, von absichtlich bis unabsichtlich, ein Beweis, daß ihnen die Bedeutung des Wortes hier ebenfalls erhebliche Schwierigkeiten bereitete.[1]) Die Bedeutung „Absicht" ist wohl ausgeschlossen, da sie einerseits sonst nicht belegt, andrerseits in XI, 46 schon durch *kāmataḥ* ausgedrückt ist. Die gegenteilige Bedeutung „Unwissenheit", „Nicht-Absicht" ist ebenfalls ausgeschlossen, da sie neben *kāmataḥ* nicht bestehen kann und auch schon in der ersten Vershälfte ausgedrückt ist. Nun heißt es freilich Mbh. XII, 254, 1 ff., daß der Baum der Begierde (*kāma*) aus *moha* („mental confusion" nach Hopkins)[2]) entstanden ist. Darnach könnte also auch an den erwähnten M.-Stellen mit *moha* („Geistesverwirrung") die psychologische Ursache der Absicht bezeichnet und XI, 91 damit implicite die Absicht selbst gemeint sein. Es gibt aber zwei Stellen im Mbh., die nicht für diese Interpretation sprechen. Nach Mbh. XII, 36, 16 ist eine Tat aus Zorn oder in Geistesverwirrung durch ein k l e i n e r e s Leiden, Heilkräuter, Gebete und (dgl.) P. zu sühnen. Nach Mbh. XIII, 112, 3 f. gelangt, wer mit verkehrtem Sinn böse Taten vollbracht hat, zur Hölle; wer aber durch Geistesverwirrung (*moha*) ein Unrecht begangen hat und es bereut, sich der Versenkung des Denksinnes widmend, verweilt n i c h t bei der Sünde. An diesen Stellen erscheint *moha* (neben Zorn) deutlich als Milderungsgrund. Ferner ist zu erwägen: Wenn wir in M. XI, 91 in *moha* eine Andeutung der Absicht sehen, steht diese Stelle im Widerspruch zu XI, 147, wo absichtliches Branntweintrinken für unsühnbar erklärt wird, während es dann nach M. XI, 91 doch sühnbar wäre, wenn auch durch ein tödliches P. Fassen wir aber *moha* hier als Milderungsgrund auf, so schwindet der Widerspruch: Absichtliches Branntweintrinken ist unsühnbar. Geschah es zwar

[1]) Sarvajñ. zu XI, 91, Gov., Kull., Nand. und Rāmac. zu XI, 46 erklären *moha* durch Begierde, Leidenschaft u. dgl. In XI, 46 hingegen gibt Sarvajñ. die gegenteilige Erklärung *ajñānenāpi*. Gov. erklärt es XI, 91 mit *icchātaḥ* „absichtlich", dieselbe Auffassung scheint Rāgh. bei XI, 91 gehabt zu haben. Nand. liest in XI, 91 das Gegenteil *amohāt*, erklärt es aber ebenfalls durch „absichtlich" (*matipūrvakam*)! Medh. versagt.

[2]) Ethics of India, p. 80.

vorsätzlich, aber in einem Zustande geistiger Unzurechnungsfähigkeit, so gab es das tödliche P. Bei unwissentlichem Branntweintrinken aber war nur neue Weihe vorgeschrieben. In diesem Sinne wäre dann *moha* auch in XI, 46 aufzufassen. Es kann natürlich nicht verhehlt werden, daß durch diese Einführung eines weiteren psychologischen Faktors in die Lehre von den P. die Verwirrung, die sich in den Vorschriften des M. über die Berücksichtigung der Absicht kundgibt, nur noch verwickelter wird. Denn von der Berücksichtigung von *moha* finden wir, abgesehen von XI, 91, in der späteren Darstellung der P. im M. keine Spur, vor allem nicht dort, wo sie nach XI, 46 zu erwarten wäre, nämlich beim Bestimmen von P. für absichtliche Sünden. Anzunehmen, daß in diesen Fällen *moha* aus der allgemeinen Vorschrift in XI, 46 als selbstverständlich zu ergänzen wäre, erscheint sehr gefährlich, weil XI, 46 auch sonst mit der späteren Darstellung nicht übereinstimmt.

Der Umstand der Fahrlässigkeit (*pramāda*) wird in den P.-Bestimmungen nur selten besonders hervorgehoben (so Ā. I, 10, 29, 2 ff.; Va. XXVII, 4); in der Regel ist die Fahrlässigkeit in der Absichtslosigkeit mit einbezogen.[1])

Wenn wir diesen Urwald von Widersprüchen überschauen, so nimmt sich die Anschauung, daß absichtliche Sünden unsühnbar sind und es nur für unabsichtliche Sünden P. gibt, samt der daran sich knüpfenden Diskussion wie eine Episode aus. Eines ist sicher: Seit vedischen Zeiten bis hinab zum Abschluß der Periode der älteren Dharmaliteratur waren auch unabsichtliche Sünden zu sühnen, stand die P.-Lehre auf dem Standpunkt der E r f o l g h a f t u n g.[2]) Aber wir sehen in der älteren Dharmaliteratur — besonders im M. äußert sich dies bereits ganz ausnehmend stark auch in der Darstellung der P. —, wie das Fehlen der Absicht als mildernd angesehen wird.[3]) Umgekehrt muß es Kreise gegeben haben, die an die absichtliche Tat einen strengeren Maßstab anlegten und, wohl ausgehend von den für unsühnbar gehaltenen Sünden, wie Brahmanentötung, Surātrinken usf., bei welchen die Unsühnbarkeit jetzt vor allem mit der absichtlichen Tat verbunden war, die allgemeine Unsühnbarkeit aller absichtlichen Sünden propagierten. Vielleicht waren sie angeregt worden von den strengen Karmanisten, die ja, wie wir früher sahen, die P. überhaupt für nutzlos hielten. Aber es gab auch solche, welche die P. für absichtliche Sünden verteidigten und sich dabei auf die Śruti beriefen, mit Recht, denn in den vedischen Texten galten ja die P. gleicherweise für unabsichtliche und absichtliche Sünden. Endlich findet sich eine Schichte, die die r e i n e S c h u l d h a f t u n g im Bereiche der P. vertrat, indem sie die unabsichtlichen Sünden durch bloße Vedarezitation sühnen lassen wollte und diese

[1]) Vgl. Kull. zu M. XI, 233: *ajñāna* = *pramāda*.

[2]) S. Kohler, ZVR. XVI, 1903, 183, A. 13.

[3]) S. auch McKenzie, Hindu Ethics, p. 56. Strauß a. a. O.

Art der Sühnung den P. gegenüberstellte (M. XI, 46), deren Geltungsbereich auf absichtliche Sünden beschränkt werden sollte (freilich auch noch mit der weiteren Einschränkung durch *moha*).[1]) Die P.-Lehre, wie sie sich in der älteren Dharmaliteratur äußert, steht durchaus auf dem Standpunkt, daß die P. für absichtliche und unabsichtliche Sünden gelten. Wenn manche Texte (Va., M., Y., Mbh.) trotzdem die Ansichten der Reformisten anführen, dazu noch in einer Form, der man bei Unvoreingenommenheit entnehmen muß, daß die Texte diese Ansichten vertreten — wobei es, wenn die Anschauungen mehrerer Reformgruppen angeführt sind, wie im M., nicht ohne krasse Widersprüche abgeht — so ist dies nur durch den kompilatorischen Charakter unserer Dharmaliteratur zu erklären.[2]) Beachtenswert ist, daß dabei das Mbh. die meisten Belege liefert.

Daß die P.-Lehre der älteren Dharmaliteratur aber nicht nur auf dem Standpunkt der reinen Erfolghaftung stand, sondern auch Elemente der Schuldhaftung kannte, zeigt sich in der Berücksichtigung der Anstiftung (Ā. II, 10, 29, 1; G. XXI, 2) und des Versuchs (Va. XXIII, 19; M. XI, 207ff.; Y. III, 252), und zwar auch des nur geplanten (G. XXII, 11). Nach G. und Y. l. c. stand der Versuch des Mordes in bezug auf das auszuführende P. dem Morde gleich. Schuldhaftung äußert sich auch darin, wenn nicht nur Tatsünden, sondern auch Gedanken- und Wortsünden mit P. belegt werden.

[1]) Bemerkenswert ist, daß der buddhistische Mönchsorden auf dem Standpunkt der reinen Schuldhaftung steht. Vgl. Oldenberg bei Th. Mommsen, Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker, Leipzig 1905, S. 77 f.

[2]) So ist Y. III, 226 höchstwahrscheinlich eine Interpolation, da die Stelle im GP. fehlt und nicht einzusehen ist, warum dieses eine Stelle von immerhin wichtigem, allgemeinem Inhalt hätte auslassen sollen. Vgl. Y. ed. Losch VII, 2_1; auch Losch (S. XLV) hat den Widerspruch zwischen Y. III, 226 und 255 richtig hervorgehoben. Seine weiteren Ausführungen zu Y. III, 226 sind allerdings angesichts unserer neuen Interpretation gegenstandslos.

X. DIE AUSFÜHRUNG DES *PRĀYAŚCITTA*.

„Durch Verkündung, Reue, Askese und Vedastudium wird ein Sünder von der Sünde befreit", heißt es M. XI, 228. An der Spitze dieser allgemeinen Vorschrift steht also das Sündenbekenntnis. Es wird bereits ŚB. II, 5, 2, 20 als sündenvermindernd hervorgehoben, ebenso Va. XX, 29. In der älteren Dharmaliteratur bildet es wiederholt einen integrierenden Bestandteil des P., namentlich wenn dieses mit einem Bettelgang verbunden ist (SVB. I, 5, 15; B. II, 1, 1, 3; Ā. I, 9, 24, 15; 10, 28, 19; 29, 1; G. XXIII, 18; M. XI, 123; Vi. XXVIII, 49; L, 3; Y. III, 243; Mbh. XII, 35, 3; 165, 53. 72). Der Dieb verkündet seine Sünde vor dem König. M. XI, 83 fordert vom Brahmanentöter die Beichte seiner Sünde in einer Versammlung von Brahmanen und Kṣatriya, weiter XI, 104 die Verkündung der Gurubettschändung und Mbh. XII, 35, 34 die der Sünde des Tiertöters. B. II, 1, 1, 36 verlangt, daß der Sünder in der Versammlung seiner Verwandten, die an ihm die Ausstoßungszeremonie vornehmen, seine Sünde bekennt. Es ist ferner selbstverständlich, daß der Sünder vor der *pariṣad*, die er um Festsetzung der Sühne ersuchte, seine Sünde einbekannte.[1]) Schließlich wurde die Beichte sogar als sündentilgend angesehen. M. XI, 84 heißt es: „Der Brahmane wird die Wurzel der Religion, der Krieger ihre Spitze genannt. Deshalb wird man, nachdem man in der Versammlung dieser (seine) Sünde verkündet hat, rein." Vgl. auch den eingangs zitierten Vers (M. XI, 228 sowie Mbh. XII, 7, 37). M. XI, 229 heißt es dazu: „Wie ein Mensch das Unrecht, das er getan, selbst verkündet, ebenso wird er von dem Unrecht befreit, wie eine Schlange von der Haut." Dasselbe besagt Mbh. XIII, 112, 7; der vorhergehende Śloka preist noch besonders die Beichte vor rechtskundigen Brahmanen. (Vgl. auch Mbh. XIII, 163, 59.) In dieser starken Betonung der Sündenbeichte nicht nur vor der *pariṣad* oder dem König und seinen Fürsten, sondern auch in der Öffentlichkeit überhaupt, besonders in jener, auf deren Almosen der Sünder angewiesen war, steht die brahmanische Sittenlehre der buddhistischen mit ihrer Pātimokkhafeier[2]) in nichts nach, ja ist noch strenger als diese.

Das Motiv der Verkündung finden wir auch im Tragen bestimmter Abzeichen, so wenn der Brahmanentöter einen Totenschädel, der Kuhtöter das Fell der getöteten Kuh, der *avakīrṇin* das Fell des geopferten Esels tragen soll, wenn auch die ursprüngliche Veranlassung zu diesen Vorschriften vielleicht die Warnung der übrigen Menschen war. Letztere scheint überhaupt mit dem oft ganz sonderbaren Aufzug der Sühnenden

[1]) Hopkins, Ethics of India, p. 116.

[2]) Vgl. Oldenberg, Buddha$^{8.-9.}$, Stuttgart 1923, S. 418 ff.

bezweckt zu sein. Ich erinnere an das Tragen einer bettfußähnlichen Keule, das sich namentlich beim 12jährigen *mahāvrata* durchgesetzt hatte, an das Tragen eines angebrochenen Tellers, einer Hunde- oder Eselshaut auch bei anderen Sünden als dem Bruch des Keuschheitsgelübdes u. dgl.[1])

In schärfstem Widerspruch zu der Forderung des Bekenntnisses jeglicher Sünde stehen die Bestimmungen über die P. für geheime Sünden, die lebhaft an das Ablaßverfahren der katholischen Kirche im Mittelalter erinnern. Das Eigentümliche dieser meist leichten P. besteht ja darin, daß sie nur für solche Sünden zu vollziehen sind, die geheim (*rahasya*), nicht geoffenbart (*anāviṣkṛta, avikhyāta* u. dgl.) sind. Sie finden sich, wie bereits früher einmal erwähnt, in den südlichen Texten nur im jungen IV. Buch des B., in den nördlichen dagegen bereits seit dem G. Es kann also von ihnen nicht mit Leist[2]) als von einer Verfallserscheinung gesprochen werden. Man hat vielmehr zu berücksichtigen, daß die Wirksamkeit des P. nach den ursprünglichen, primitiven Gedankengängen nicht von seiner Schwere, sondern von seiner Zauberkraft abhing. Diese Auffassung wurde nicht aufgegeben, denn wir sehen in der ganzen älteren Dharmaliteratur die vedischen Sühnopfer und Sühngebete weiter in Geltung bleiben. Daneben muß es offenbar aus rein äußeren, jedenfalls zwingenden Gründen, für die sich eine Erklärung später ergeben wird, zur Einführung von schwereren, ja tödlichen P. gekommen sein. Wenn nun für diese Einführung keine inneren, im Wesen des P. und der Sündenauffassung liegenden Gründe maßgebend waren, lag keine Veranlassung vor, sie auch auf jene Fälle auszudehnen, wo die Sünde verborgen blieb und jene äußeren Gründe daher unmöglich von Einfluß sein konnten. So entstand der unserem ethischen Empfinden widersprechende Gegensatz zwischen den zwar leichten, aber in sehr wirksamen Opfern und Gebeten bestehenden Sühnungen für geheime Sünden und den schweren bis tödlichen Sühnungen für offenbare Sünden. Die der Betonung der Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses widersprechende Belohnung der Geheimhaltung und Vertuschung der Sünde durch ein leichteres P. war also nichts Beabsichtigtes, sondern nur eine Nebenerscheinung der Einführung von schweren P. für offenbare Sünden. Als später diese P. wieder eine Milderung erfuhren (so namentlich in der mittelalterlichen Rechtsliteratur, aber auch schon in der Vi.), hörte der Unterschied im Charakter der Sühnungen für offenbare und für geheime Sünden wieder auf.

Als weitere Voraussetzung für die Sündenbefreiung wird M. XI, 228 und Mbh. XII, 7, 37 R e u e (*anutāpa*) genannt. Sie erscheint außer im

[1]) Vgl. auch Oldenberg, Rel. V., S. 327 f. O. vermutet noch eine andere Bedeutung dieser Observanzen, nämlich daß die Schuld vor ihrer Sühnung Anspruch darauf hat, die Person des Schuldigen ganz in Besitz zu nehmen. Doch s. dagegen Keith, The Religion and Philos. of the Veda and Up., p. 266 f.

[2]) Altarisches Ius Gentium, S. 334.

M. und Mbh. noch B. I, 5, 10, 33: „T r a u e r n soll er ständig im Geiste (*manasā*), wenn er seine bösen Taten überdenkt, Askese üben und nicht fahrlässig sein — dann wird er von der Sünde befreit." Doch muß dieses vereinzelte Vorkommen im ältesten Dharmasūtra verdächtig erscheinen; es sprechen auch wirklich noch andere Gründe dafür, daß es sich um eine Interpolation handelt.[1]) Das M. und das Mbh. betonen hingegen wiederholt die Notwendigkeit der Reue. Wie der innere Sinn die Sünde tadelt, so wird der Körper[2]) von ihr frei (M. XI, 230; Mbh. XIII, 112, 5). Wenn man über eine begangene Sünde Reue gefühlt hat, wird man von ihr befreit (M. XI, 231; Mbh. III, 207, 51; XIII, 112, 4). Indrota Śaunaka empfiehlt König Janamejaya, der einen Brahmanen getötet hatte, Reue (Mbh. XII, 151, 14). Da Yudhiṣṭhira über die Tötung seiner Verwandten usf. Schmerz empfindet, gibt es für ihn ein P. (Mbh. XII, 7, 36; 33, 37 f.).[3]) Ja, nach Mbh. XII, 152, 23 wird man von einer einmaligen Sünde schon durch die Reue gereinigt. Daß es sich freilich bei dieser Hervorhebung der Reue um keine in den auf dem Gebiete der P. maßgebenden Kreisen allgemein vorherrschende Anschauung handelte, geht nicht nur daraus hervor, daß es doch nur zwei, dazu noch miteinander stark zusammenhängende Texte sind, welche diese Anschauung widerspiegeln, sondern auch daraus, daß noch im späteren Mittelalter Reformer wie Nāmdev (1270—1350) unter Verachtung der *tīrtha* und äußeren Reinigungsmittel Reue verlangen mußten.[4])

Die nächste Folge der Reue ist der g u t e V o r s a t z, die Sünde künftighin zu meiden. Der Gedanke, daß die Sünde dem vergeben wird, der sich von ihr abkehrt, wird bereits ṚV. VIII, 67, 17 ausgesprochen.[5]) Dann aber gähnt ein leerer Zwischenraum und eine deutliche Hervorhebung des guten Vorsatzes findet sich erst wieder im M. und Mbh.

[1]) M. E. ist nämlich die ganze Stelle B. I, 5, 10, 26—34 (Schluß) später angefügt worden, da sie metrisch ist, ohne durch das in solchen Fällen sonst übliche *athāpy udāharanti* (es ist zwar auch handschriftlich belegt, aber nur schlecht) eingeleitet zu sein. Dieses wäre auch gar nicht am Platze, da die Stelle mit Sū. 25 in gar keinem inhaltlichen Zusammenhang steht, was ebenfalls für ihre Interpolation spricht.

[2]) Die Kommentare zum M. erklären *śarīra* als *antarātman* (Medh.), *liṅgadeha* (Sarvajñ. und Rāgh.), den im Körper befindlichen *kṣetrajña* (Gov. zu XI, 229), *jīvātman* (Kull.), den im Körper befindlichen *ātman* (Nand.). Wir können aber *śarīra* auch wörtlich nehmen, da hier ein Rest der Auffassung der Sünde als krankhafter Substanz vorliegen kann.

[3]) Auch Mbh. XII, 35, 44 scheint die P. von der Reue abhängig zu machen, falls man *anujānataḥ* mit „für den Bereuenden" übersetzen darf. Vgl. hierzu PW. s. v. 3) und Rāmāyaṇa II, 42, 8.

[4]) Vgl. R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism etc., p. 90; McKenzie, Hindu Ethics, p. 175; Winternitz, GIL. III, 588. — Die M.-Stellen sind auch noch verdächtig, vgl. oben S. 15.

[5]) *śáśvantaṃ hí pracetasaḥ p r a t i y á n t a ṃ cid é n a s a ḥ | dévāḥ kṛṇuthá jīváse* || S. Hopkins, Ethics of India, p. 33. Es handelt sich um ein Lied an die Āditya, also jene Götterklasse, die vornehmlich als Strafer mit der Sünde in Zusammenhang steht.

„Durch Ablassen (von der Sünde) wird der Mensch gereinigt", heißt es, „(indem er sich sagt): »Nicht möchte ich dies wieder begehen«" (M. XI, 231; Mbh. III, 207, 51; XII, 7, 37).[1] „Nachdem (der Sünder) bei sich so die Entfaltung der Frucht seines Werkes nach seinem Tode überlegt hat" (als treibendes ethisches Motiv erscheint also die Karmanlehre), „möge er in Gedanken, Worten und Werken stets (nur) eine gute Tat vollbringen. Wenn er unwissentlich oder wissentlich eine tadelnswerte Tat begangen, möge er, suchend die Befreiung von dieser, sie nicht ein zweitesmal vollbringen" (M. XI, 232 f.). Ebenso verlangt Mbh. XII, 35, 42 die Abkehr vom Bösen zur Befreiung von Schuld und nach XII, 165, 38 soll man nach der vorschriftsmäßigen Sühnung keine tadelnswerten Neigungen mehr hegen. Nach Mbh. XII, 152, 23 f. wird man von einer zum zweiten Mal begangenen Sünde schon durch guten Vorsatz, von einer zum dritten Mal begangenen durch Vorsatz, den Dharma zu üben (d. h. religiöses Verdienst zu erwerben) gereinigt. Der schon vorhin genannte König Janamejaya Pārikṣita schwor bei den Füßen Indrota Śaunaka's, die Brahmanen in Gedanken, Worten und Werken nie mehr zu schädigen (Mbh. XII, 151, 22), worauf erst dieser für ihn den *aśvamedha* als P. darbrachte.

Verwandt mit diesen Gedankengängen ist es, wenn Mbh. XIII, 127, 17 f. selbst der *aśvamedha,* 100 *vājapeya,* Hängen mit dem Kopfe nach abwärts oder Unternehmen eines reichlichen *sattra* (Somafeier) nur dann als wirksam in der Sündentilgung bezeichnet wird, wenn das Herz des Opfernden, bzw. die Kasteiung Vornehmenden rein ist. In ähnlicher Weise wird Sprechen der Wahrheit bei der Sühnung gefordert oder geradezu als Sühnungsmittel angesehen (G. XIX, 15; B. III, 10, 13; Mbh. XII, 152, 7; vgl. oben S. 50 ff.), ja sogar gegenüber den Kasteiungen bevorzugt (B. IV, 5, 32). B. III, 10, 13 führt in diesem Zusammenhang auch Nichtverletzen, Nichtstehlen und Gehorsam gegen den Lehrer an (ähnlich das M., s. S. 53). Nach Mbh. XII, 165, 41 wird die Schuld durch Gerechtigkeit vernichtet und nach XII, 35, 46 f. sind die P. nur für Gläubige und Vertrauensvolle bestimmt. Ebenso betont Mbh. XIII, 22, 3 f. die Notwendigkeit des Glaubens für den Sünder, der rein werden will. (Vgl. auch S. 197.)

M. XI, 234 fordert die Beruhigung des G e w i s s e n s.[2] „Wenn nach einer von ihm vollbrachten Handlung für seinen Denksinn keine Erleichterung eintreten sollte, möge er hierfür solange Askese üben, bis sie Zufriedenheit bewirken dürfte."[3] Ähnlich wird Mbh. XII, 35, 50 Yudhiṣṭhira empfohlen, ein P. auszuführen, wenn er noch Abscheu (vor seinen Sünden) hat.

[1] Jollys Ausgabe liest *naitat kuryāt punar iti,* Bühler in der Übersetzung und die ed. Mandlik *kuryām.* Ich glaube, daß letztere Lesart wegen *iti* vorzuziehen ist; so liest auch das Mbh.

[2] Vgl. Johaentgen a. a. O. S. 46 f.

[3] Die Zufriedenheit der Seele erscheint M. II, 6 als Wurzel des Dharma.

Was die eigentliche A u s f ü h r u n g der Sühnezeremonien anbelangt, so finden wir in der älteren Dharmaliteratur nicht die aus dem Ritual bekannte Bestimmung, daß das P. so schnell als möglich auszuführen ist (Kāty. Śr. XXV, 1, 1).[1] Dies liegt im Wesen der Sache: im Opferritual kam es auf größte Schnelligkeit an, um das Opfer nicht verderben zu lassen. Bei den in der Dharmaliteratur behandelten Tatbeständen war das Verderben schon erfolgt und in der Regel nicht wiederherstellbar (z. B. bei der Tötung, Schändung). Es kam also nicht auf die (undurchführbare) Wiedergutmachung der Tat an,[2] sondern auf die Rehabilitierung des Sünders, die nicht nur sofort, sondern zu jedem beliebigen Zeitpunkt erfolgen konnte. Wir sahen im Gegenteil, daß gewisse P. (vor allem das *cāndrāyaṇa,* aber auch andere) mit ihrem Anfang an bestimmte Kalendertage, in der Regel den Vollmonds- oder Neumondstag gebunden waren.[3]

Wenn als P. ein Gebet vorgeschrieben ist, so wird in der Regel bei jedem Fall angegeben, wie oftmal es zu rezitieren ist. Im SVB. ist dies nicht der Fall; dieses enthält dafür die allgemeine Bestimmung, daß die Sāman 100mal, wenigstens aber 10mal wiederholt werden sollen (I, 5, 4). Später heißt es noch einmal, daß die Sāman beständig anzuwenden sind (I, 7, 14). Während die Sāman gesungen werden, werden die sonstigen Gebete „gemurmelt" (*jap*), und zwar lieber leise als laut oder am besten als Gedankengebet. Ein Gebet gilt als 10mal besser denn ein vorschriftsmäßiges Opfer (das mit einer Tiertötung verbunden ist),[4] ein leises Gebet aber als 100mal, ein Gedankengebet sogar als 1000mal besser (Va. XXVI, 9; M. II, 85; Vi. LV, 19). Besteht das P. in Askese, soll diese gut ausgeführt werden (M. XI, 240; Mbh. XII, 152, 7. Vgl. auch SVB. I, 5, 15).

Das P. darf nicht unter dem Vorwand einer religiösen Verdiensthandlung vollzogen und die Sünde auf diese Weise verborgen werden, sonst „geht es zum Teufel" (*vrataṃ rakṣāṃsi gacchati*) (M. IV, 198 f.; Vi. XCIII, 11 f.).

Vereinfachungen eines P. bei Unmöglichkeit der Ausführung seiner Normalform finden sich nur selten und auch da nur an ganz jungen Stellen. Ein solcher Ersatz des *prājāpatyakṛcchra* wurde oben S. 48 aus B. IV, 5, 30 und Va. XXVII, 17 belegt. Er war anwendbar, wenn man es mit der Sühnung sehr eilig hatte. Ein anderer Fall aus B. IV, 8, 8 wurde

[1] S. v. Negelein, Atharvaprāyaścittāni, S. XVI.

[2] Darum eignet sich der von Caland in seiner Übersetzung des Ā. Śr., Bd. II, S. 65 für die P. vorgeschlagene deutsche Ausdruck „Gutmachungen" nur für die P. der Ritualliteratur (vgl. auch v. Negelein a. a. O. S. XIX), nicht aber für die der Dharmaliteratur.

[3] Alberuni tld. by Sachau I, 355 macht die interessante Angabe, daß für die P. bestimmte Tage festgesetzt wurden, und zwar auf Grund des *sāvana-māna* (vgl. G. Thibaut, Astronomie, Astrologie und Mathematik, Grundriß der Indo-Ar. Philol. u. Altertumsk. III. Bd., 9. H., Straßburg 1899, S. 25). In der älteren Dharmaliteratur findet sich aber noch keine diesbezügliche Angabe.

[4] S. Bühler, SBE. XIV, 128 n.

S. 194 erwähnt; wenn ein Zwiegeborener nicht 8 Gaṇaopfer darbringen kann, soll er nur eines darbringen.[1]) Während in diesen Fällen der für die Anwendung der Vereinfachung maßgebende Grund sehr dehnbar ist, ist dies nicht der Fall bei der Halbierung der P. für Kinder, Frauen, Kranke und Greise, wie sie zum erstenmal in der Vi. vorkommt (s. oben S. 211).

In den vorerwähnten Vereinfachungen von P. gibt sich bereits der in der Ritualliteratur häufige Gedanke der Stellvertretung[2]) kund. Hier war es die Sühne, die durch eine einfachere vertreten wird. Ob auch der Sühnende sich im Verhinderungsfalle aus welchem Grunde immer bei der Ausführung durch eine andere Person vertreten lassen konnte, wird in der älteren Dharmaliteratur leider nicht erwähnt. Nur die junge Stelle B. IV, 8, 1 f. und 9 f. enthält darüber eine widerspruchsvolle Angabe, und zwar wird zunächst die Vollziehung der 8 Gaṇaopfer für andere aus Habgier oder Fahrlässigkeit (*pramāda*) für sündhaft erklärt, die Stellvertretung also grundsätzlich abgelehnt (jedoch gilt dies nicht in bezug auf Lehrer, Vater und Mutter, für diese darf die Zeremonie ausgeführt werden). Trotzdem heißt es aber dann, daß, wer zur Ausführung der Gaṇaopfer nicht imstande ist, sie zur Vernichtung seiner Sünden auch durch Leute, die er für Geld erkauft hat, ausführen lassen soll. In der späteren Dharmaliteratur (Aṅgiras-Smṛti, Brahmapurāṇa) ist die Stellvertretung bei Kindern, Kranken und alten Leuten ohne weiteres zugelassen.[3])

Wenn ein Sünder das vorgeschriebene P. ausgeführt hatte, mußte er sich noch einer Reihe von Zeremonien unterwerfen, ehe er rehabilitiert war. Nach SVB. I, 5, 15 berührt (vgl. unten B.) der Sünder Sesamöl, Salz, ein Rasiermesser, Feuer, eine Kuh[4]) und Samenkörner und wird von Brahmanen gefragt, ob er die Sühne ausgeführt hat. Nachdem er dies bejaht hat, machen sie ihn aufmerksam, daß er durch unrichtige Ausführung 7 Nachkommen und 7 Vorfahren vernichtet, und fragen neuerlich, ob er die Sühne g u t ausgeführt hat. Nachdem er auch dies bejaht hat, läßt er sein [während der Sühnung gewachsenes (Sāy.) und natürlich nicht geschorenes] Haupt-, Bart- und Körperhaar und seine Nägel schneiden, zieht ein nicht gebrauchtes (*ahata*) Kleid (äußeres Symbol der Reinheit) an, läßt die Brahmanen Heil sagen (für ein Geschenk, als das jedenfalls vor allem die obengenannte Kuh diente) und ist gereinigt. B. II, 1, 1, 36 drückt sich kürzer aus; es läßt den Sünder nach Ausführung der Sühne Wasser, Milch, Butterschmalz, Honig und Salz berühren (*ārabdhavantam* gegenüber *ālabdhavantam* im SVB.). Es folgt die Frage der Brahmanen, ob er die Sühne ausgeführt hat, die er bejaht, worauf sie ihn opferberechtigt machen sollen. Ob mit besonderen Zeremonien, wird nicht angegeben. Nach G. XX, 10 ff. folgt auf die Ausführung des P. die formelle Wiederaufnahme in die Kaste, worüber die beiden bisher besprochenen Texte nicht handeln. Dieselben Personen, die an der Ausstoßung aus der Kaste teilgenommen haben (also die Verwandten usf.), füllen jetzt ein goldenes Gefäß mit Wasser aus einem äußerst heiligen Teiche oder aus Flüssen, lassen den Aufzunehmenden in diesem Wasser baden und geben ihm das besagte Gefäß; er nimmt es entgegen, opfert Butterschmalz, wobei er „Beruhigt ist der Himmel, beruhigt die Erde, beruhigt und heilvoll der Luftraum. Welcher glänzend ist, den nehme ich hier", ferner die Pāvamānī (nach Har. hier TB. I, 4, 8), die Taratsamandīya und die Kūṣmāṇḍa betet, und schenkt einem Brahmanen und dem Lehrer Gold oder eine Kuh. Das G. knüpft die Wiederaufnahme in die Kaste ausdrücklich daran, daß der Sünder wirklich rein ist. Wie dies aber festgestellt wurde, ob durch bloße Anfrage wie im SVB. und B., oder durch eine Probe, wie in späteren Texten, ist nicht ersichtlich. Va. XV, 17 ff. enthält die interessante, leider vereinzelte Angabe, daß der Aufzunehmende an der Spitze derer, welche die Wiederaufnahme vollziehen, wie ein Spielender und Lachender einherschreiten soll, während der Auszustoßende hinter ihnen wie ein Klagender und Weinender geht. Das Gefäß kann nach dem Va. golden oder irden sein; der Aufzunehmende wird von den Verwandten usf. mit dem Wasser unter Rezitation von ṚV. X, 9, 1 ff. besprengt. Hierauf sind an ihm die üblichen Geburtszeremonien zu vollziehen.[1]) An eine besondere Feststellung der Reinheit des Aufzunehmenden knüpft das Va. diese Zeremonien nicht, sie scheint also in seiner Gegend nicht üblich gewesen zu sein. Erst an der jüngeren Stelle Va. XXVII, 15 findet sich eine Anspielung auf eine diesbezügliche abergläubische Probe. Vorschriftsmäßige Gerstenspeise, heißt es, reinigt nur durch Augenschein: Ist der Sühnende rein, sind die (mit dem Kot abgehenden) Körner rein, ist er unrein, sind sie gefärbt. Nach M. XI, 196 f. tritt der Sünder nach Vollziehung des P. vor Brahmanen, verneigt sich und wird von ihnen gefragt, ob er wieder zu Kastengleichheit gelangen wolle. Er soll ihnen die Wahrheit sagen[2])

[1]) Über ähnliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Ritualliteratur (den *sarvaprāyaścitta*-Ritus) vgl. v. Negelein a. a. O. S. XLI. Dort gehen sie aber in eine wesentlich ältere Zeit zurück.

[2]) Vgl. v. Negelein a. a. O. S. XXXII ff.

[3]) S. Stenzler, On the Hindu Doctrine of Expiation, p. 24.

[4]) Wieso Konow dazu kommt, *gām* mit Milch zu übersetzen, ist mir unverständlich. Die Kuh soll doch jedenfalls dann den Brahmanen geschenkt werden.

[1]) Über diese s. Hillebrandt, RL, S. 45 f. K. Deshpande, The Child in Ancient India, (Poona) 1936, p. 60 ff.

[2]) *satyam.* Die Kommentare verstehen darunter die Art des P. und der Sünde (Sarvajñ., Nand.) oder erklären es mit der Wendung „Ich werde die betreffende Sünde nicht wieder tun" (Gov., Kull.). Das M. gibt diese ganze Bestimmung bei Gelegenheit des P. für die Annahme von Geschenken schlechter Leute; angesichts der Parallelen im SVB., B., in der Y. und implicite im G. dürfte sie aber auch nach dem M. allgemeingültig gewesen sein. Ich sehe daher auch keine Veranlassung, mit Hopkins, Mutual Relations, p. 44 diese Bestimmung nur auf Brahmanen zu beziehen. Aus *sāmyam* kann dies jedenfalls nicht erschlossen werden, da es ja nicht „Gleichheit (mit uns Brahmanen)" bedeuten muß, sondern als „Gleichheit (mit deinen früheren Kastengenossen)" aufgefaßt werden kann.

und hat, ehe seine Wiederaufnahme in die Kaste vorgenommen wird, eine Probe zu bestehen. Er muß Kühen Gras streuen; fressen sie davon,[1]) so kann er in die Kaste wiederaufgenommen werden. Sonst galt er offenbar als unrein und mußte wohl das P. wiederholen.[2]) Denn nach B. IV, 7, 3 sind die Sühnen (*yantra*) solange auszuführen, bis der Körper Reinigung erlangt hat. Bei der Wiederaufnahme läßt M. XI, 187 f. die Verwandten mit dem Aufzunehmenden in einem heiligen Teiche baden (erinnert stark an das G.). Sodann wird ein neuer Topf voll Wasser umgeworfen; diese hier zum erstenmal auftretende Zeremonie ist eine symbolische Nachahmung der analogen Zeremonie bei der Kastenausstoßung. Der Wiederaufgenommene soll den Topf dann ins Wasser werfen, wieder sein Haus betreten und alle Obliegenheiten eines Verwandten wie früher ausführen. Y. III, 296 kennt ebenfalls die Ausgießung des neuen Topfes. Sie erwähnt (III, 300) auch die Reinheitsprobe wie das M., hat sie aber ganz mißverstanden, da sie dieselbe erst nach der Umstoßung des Topfes ausführen läßt. Wahrscheinlich handelt es sich um eine ungeschickte Interpolation, deren Urheber der ursprüngliche Zweck der Probe zur Entscheidung der Wiederaufnahmsfähigkeit des Sünders nicht deutlich war.[3]) Das Ā. und die Vi. behandeln die Wiederaufnahme des Sünders nicht (dasselbe haben wir bei der Kastenausstoßung feststellen können).

Wir sehen, daß die Rehabilitierung des Sünders nicht so einfach war. Namentlich das Bestreben ist auffällig, sich dessen zu vergewissern, daß er das P. tatsächlich und gut ausgeführt hat und daher wirklich rein ist. Die Erklärung hierfür liegt darin, daß ein ungereinigter Sünder wegen der möglichen Übertragung seiner Sünde auf seine Mitmenschen und ihrer Verunreinigung diesen äußerst gefährlich war und die faktische Ausführung des P. keiner Kontrolle unterlag. Während man sich in der älteren Zeit auf die Wahrheit der diesbezgl. Antwort des Sünders verließ, griff man später zum Orakel (aus den Exkrementen oder durch Tiere). Noch später — in der älteren Dharmaliteratur nicht mehr belegt — wurde eine schriftliche, vor Zeugen ausgestellte Bescheinigung über das vollzogene P. [(*vi*)*śuddhipattra*(*ka*)] verlangt.[4]) Ob mit den Brahmanen, welche die Entscheidung über die Wiederaufnahme zu fällen hatten, die *pariṣad* gemeint ist, wie es Hopkins[1]) vermutete, geht nicht aus den Texten hervor, ist aber höchstwahrscheinlich, auch im Hinblick auf die dabei geübten Schwierigkeiten.

Mit der Wiederaufnahme in die Kaste war die Restitution in alle religiösen (B. II, 1, 1, 36) und bürgerlichen Rechte (und Pflichten) und auch in der Ehre verknüpft. Der Sünder wird wieder verkehrsfähig, niemals darf ihn jemand wegen der Sünde verabscheuen (Ā. I, 9, 24, 20; M. XI, 190; Vi. LIV, 31; Y. III, 296; vgl. Nār. XV, 19). Doch gibt es eine Ausnahme hiervon: Wer ein Kind, eine Frau oder einen Schutzflehenden getötet oder wer Wohltaten mit Undank gelohnt hat, ist, auch wenn er das P. ordnungsgemäß vollzogen hat, nicht fähig, mit seinen Mitmenschen zusammenzuwohnen (M. XI, 191; Vi. LIV, 32; Y. III, 299). Er blieb also bis zu seinem Tode ehrlos und ausgestoßen. Natürlich blieben auch jene lebenslänglich ausgestoßen, deren P. bis zum Tode dauerte oder für die es kein P. gab. Die ersteren (hierzu gehörte also, sowohl wer ein lebenslängliches *mahāvrata*, als auch wer ein tödliches P. auszuführen hatte) wurden im Tode rein und ihnen daher die Totenzeremonien erwiesen, wie G. XX, 15 f. ausdrücklich hervorhebt, bei den letzteren, deren Sünde unsühnbar war, durften dagegen keine Totenzeremonien vorgenommen werden (siehe S. 210).

Die, welche ihr P. vollzogen haben, werden von der Sünde gereinigt und haben nicht mehr deren unheilvolle Folgen zu fürchten (M. XI, 54; Vi. XLV, 33; Y. III, 220). Sie werden geradeaus glücklich und fieberlos (Mbh. XIII, 128, 8), ihre innere Seele (*antarātman*) und die Welt (*loka*) wird (für sie) heiter und klar (Y. l. c.), sie gelangen zur Ruhe (*kṣema*) (Ā. I, 8, 23, 3). Die Götter erheben sie (Mbh. V, 33, 116), restituieren ihnen ihre geistigen Potenzen (TĀ. II, 18; B. IV, 2, 11) und sie gelangen zu langem Leben (TĀ. l. c.; B. l. c.; Mbh. XII, 36, 9).

[1]) So mit Gov., Kull., Rāgh. und Nand. Vgl. auch Jolly, RS, S. 120 und Bühlers Übersetzung.

[2]) Dies wird von Sarvajñ., Rāgh. und Nand. ausdrücklich erwähnt.

[3]) Dafür spricht vor allem auch die Unterbringung des Śloka, der seinem Inhalte nach auf 296a folgen sollte. Das GP. enthält ihn nicht.

[4]) In einem unter dem Namen von Va. laufenden Vers, vgl. Va. ed. Führer², p. 84, v. 12; ferner Śukranīti II, 313; Kātyāyana, zit. bei Burnell, South Indian Palaeography², p. 102 f.; s. auch Jolly, RS, S. 113. Solche Bestätigungen sind auch heute noch üblich, wie ich einem durch die Freundlichkeit von P. Anujan Achan in Trichur, Cochin State, erhaltenen Ausschnitt aus der Zeitung Swarajya vom 24. August 1922 entnehme.

[1]) Mutual Relations, p. 45.

XI. DIE BEZIEHUNGEN DER *PRĀYAŚCITTA* ZUM WELTLICHEN STRAFRECHT.

Es empfiehlt sich, zunächst eine Übersicht der zu dieser Frage bisher geäußerten Ansichten zu geben.

Burnell[1]) sah im P.-Abschnitt des SVB. die Elemente des Strafrechts der späteren Zeiten. Da in diesem Texte nur Sühnezeremonien, aber keine weltlichen Strafen erscheinen, hielt er ihn für ein Dokument aus der Zeit des Nomadentums, wo es noch keine Königreiche und daher kein weltliches Strafrecht gegeben habe. In einer späteren Periode, die durch die ältere Dharmaliteratur repräsentiert werde, gebe sich bereits der Übergang zu dem mit Strafgewalt ausgestatteten Königtum kund, doch herrsche noch in allen Dharmaśāstra mehr oder minder eine Konfusion zwischen Strafen und Sühnen (vor allem M. IX, 240). Die Ausbildung eines richtigen Strafrechtes sei durch das Kastensystem behindert worden.

Demgegenüber hat Weber[2]) hervorgehoben, daß die Angaben des SVB. mit dem Strafrecht direkt nichts zu tun haben, um darin dessen Elemente erblicken zu können. Die P. hätten den Zweck gehabt, die moralische Verschuldung vom Schuldigen zu nehmen, während er die rechtliche Strafe wohl noch außerdem zu leisten hatte, obgleich durch Ausführung der Sühne eine Milderung der Strafe bedingt gewesen sein mag (gemäß M. IX, 240).

In ähnlicher Weise hat auch Barth Burnell abgelehnt.[3])

Leist[4]) hat folgende Einordnung des P.-Systems in die indische Strafrechtsentwicklung versucht: Er unterschied drei Strafsysteme: 1. Das alte Strafsystem, bestehend in a) der Blutrache, fortentwickelt zur Komposition, und b) der Vogelfreiheit, fortentwickelt zum freiwilligen Selbstmord (Selbstopferung); neben dieser weltlichen Sühnung bestand c) die geistliche Reinigung durch das Schuldopfer; 2. Das weiterentwickelte geistliche Bußstrafensystem (*prāyaścitta*), welches auch das Wergeld und die Selbstopferung in sich aufnahm; 3. Das Königsstrafensystem (*daṇḍa*). Das alte Strafsystem versuchte er aus der indogermanischen Urzeit abzuleiten, während die beiden anderen spezifisch indische Entwicklungen darstellen. Die P. hätten sich aus dem Bußopfer entwickelt, das er als die religiöse Sühne κατ' ἐξοχήν ansah. Dazu seien die Bußkasteiungen gekommen, in denen sich das Element der Strafe kundgebe. Daneben sei als solches selbständig, in Einzelheiten aber vom P.-System beeinflußt, das Königsstrafensystem aufgekommen und habe, wohl infolge Entartung der P.-Lehre (die Leist in den geheimen Sühnungen erblickte), das Bußstrafensystem schließlich wieder beiseitegeschoben, und zwar hauptsächlich bei den Nichtbrahmanen, während über Brahmanen der König nie die volle Strafgewalt gehabt habe, so daß bei diesen auch weiterhin vor allem das P.-System in Betracht kam. Das Königsstrafensystem sei offenbar zuerst von der Bußendiktierung nicht streng geschieden gewesen, ein Überrest gebe sich darin kund, daß auch die Königsstrafe als reinigend angesehen wird (Va. XIX, 45).

[1]) Introduction zu seiner Ausgabe des SVB., p. XV ff.

[2]) Indische Streifen, III, 272 f.

[3]) Revue Critique 1873, II, 284. Vgl. Konows Übersetzung des SVB., S. 4 und Jolly, RS, S. 121.

[4]) Altarisches Ius Gentium, S. 278, 292 ff., 341, 351, 356 ff.

Konow[1]) hat wieder gegenüber Burnell betont, daß beim SVB. nicht ex silentio geschlossen werden dürfe, daß zu jener Zeit die Strafe unbekannt gewesen sei. Soweit es sich verfolgen lasse, hätten Strafen und Sühnungen nebeneinander bestanden; es handle sich nicht um zwei Stufen derselben Entwicklung, sondern um zwei verschiedene Richtungen.

Foy, S. 33 f., kam zu dem Ergebnis, daß die von der *pariṣad* ausgeübte, nur auf religiösem Gebiete sich bewegende priesterliche disziplinäre Strafgewalt neben der staatlichen Gerichtsbarkeit bestand.

Bühler[2]) hielt es nicht für ausgeschlossen, daß neben den Geldstrafen für Tötung noch zur Wiederaufnahme in die Kaste die P. vollzogen wurden. Bei Adeligen dürfte dies indes kaum vorgekommen sein, da diese einen Totschlag als nichts Sündhaftes ansähen.

Jolly, RS, S. 121 ff. schloß sich Weber, Barth und Konow an, daß im ganzen eine selbständige Entwicklung des geistlichen und weltlichen Strafsystems anzunehmen sei. Die Lehre von den P. sei als wichtiger Bestandteil des Dharma nur früher zur literarischen Fixierung gelangt, aber die Strafgewalt sei von jeher eines der wesentlichsten Attribute des Königtums gewesen. Doch sei Burnell recht zu geben, daß in den Smṛti eine weitgehende Vermischung beider Strafsysteme vorliegt, die sich in der Milderung der Strafe bei Ausführung der Buße, in der Anerkennung der reinigenden Kraft der Strafe, in der Übernahme der *mahāpātaka* ins weltliche Strafrecht und des Wergelds in das geistliche Strafrecht kundgebe. Zwischen beiden Systemen beständen zahlreiche Analogien in der Berücksichtigung der näheren Tatbestandsumstände. Zahlreiche Sünden und Vergehen seien beiden Systemen gemeinsam. Im allgemeinen sei Kumulierung der Bußen und Strafen anzunehmen, doch deute die Vermischung zwischen geistlichen und weltlichen Strafen darauf, daß häufig auch nur die einen oder anderen zur

[1]) a. a. O., S. VI und 4.

[2]) Festgruß Roth, S. 47A.

Anwendung gelangten. Die Grenzen zwischen Kirche und Staat seien wahrscheinlich nie fest gezogen gewesen.

Kohler[1]) vertrat die Ansicht, daß das geistliche und weltliche Recht nebeneinander bestanden und gleichaltrig seien, das erstere aber in manchen Punkten archaischer sei. Die Verwirklichung des einen habe das andere natürlich ausschließen können; die Rechtsbücher scheiden nicht scharf zwischen beiden Rechtsgebieten.

Oldenberg[2]) betonte die absolute Verschiedenheit von Strafe und Reinigung der Idee nach, die jedoch dazu neigen mußten, sich im konkreten Leben zu vermischen. Er ist der einzige, der darauf hinwies, daß die Kapitel über P. von dem die Rechtspflege behandelnden Abschnitt in den Rechtsbüchern getrennt sind, zwischen beiden also wenigstens im ganzen noch ziemlich klar geschieden werde. Wenn die P.-Lehre als früher und fester ausgebildet denn das Strafrecht erscheint, so sei nicht zu vergessen, daß die Autoren Brahmanen waren. Als Regel könne hingestellt werden, daß — von unausweichlichen Verschiebungen abgesehen — für die Sühnung der Priester, für die Strafe der König maßgebend war. Das Ursprüngliche sei daher die Kumulierung von Sühnung und Strafe gewesen. Bei der Art der (auch tödlichen) Sühnungen sei es aber unvermeidlich gewesen, daß sie vielfach die Funktion von Strafen übernahmen; ebenso sei es wohl zu erklären, wenn die Strafe als reinigend angesehen wird; den sekundären Charakter dieser Anschauung erkenne der, dem die Auffassungen des höheren Altertums darüber, auf welchen Wegen man von verderbenbringenden Substanzen gereinigt wird, geläufig sind. Die Mängel der Überlieferung, meinte Oldenberg, verhindern eine bestimmte Herausarbeitung des Problems des Nebeneinanderstehens von Strafe und Sühnung, welche Bestimmtheit faktisch vielleicht auch nie in jenen Zeiten obgewaltet hat. Für sehr unursprünglich erachtete Oldenberg den Versuch der Alten, Strafe und Sühne so abzugrenzen, daß jene bei absichtlichem, diese bei unabsichtlichem Vergehen Platz griff (unter Zitierung von Y. III, 226; vgl. S. 228, Anm. 3).

Nach Gössel[3]) ist die weltliche und geistliche Ahndung im indischen Recht besser auseinandergehalten als im abendländischen.

J. v. Negelein[4]) äußerte sich ziemlich pessimistisch zu unserem Problem, trug aber neue Gedanken hinein. Die Frage der gegenseitigen Ergänzung und Ablösung des weltlichen und geistlichen Rechts werde sich schwerlich entscheiden lassen, weil hier die in verschiedenen Ländern und Zeiten sehr verschiedene Autorität des Fürsten den Ausschlag gegeben habe. Die Quellen seien trotz der darin enthaltenen Fingerzeige

[1]) ZVR. XVI, 1903, 183A.
[2]) Bei Th. Mommsen, Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker, S. 75 ff.
[3]) Indische Strafrechtstheorien, Festschrift Windisch, p. 78 ff.
[4]) Atharvaprāyaścittāni, S. XIV.

nicht immer vertrauenswürdig, da sie vom brahmanischen Standpunkt eher das den Priestern Genehme als wirklich Vorhandenes berichten. Hervorzuheben sei, daß wegen der ungewöhnlichen Härte der „Kirchenstrafen" ihre Bevorzugung oft ohne Vorteil war.

Hopkins[1]) sah bis zu einem gewissen Grade klare Trennungslinien zwischen beiden Systemen. Das Strafrecht sei in Indien zweifach geregelt worden, nämlich durch den *daṇḍa* des Königs und durch das P. des Priesters. Letztere seien ursprünglich nur für die Priester bestimmt gewesen, was sich in ihrem Charakter (Singen und Rezitieren von Gebeten) äußere. In den Dharmaśāstra hätten sie das königliche Strafgesetz verdrängt, zunächst nur bezgl. der Priester. Sekundär sei diese Ausnahme auch auf andere angewendet worden und zur Ermöglichung dessen seien die den Königsstrafen gleichenden tödlichen Sühnungen zur Einführung gelangt. Während im B. gewisse Bestimmungen des weltlichen Strafrechts (I, 18, 18) von der P.-Lehre getrennt sind, erscheinen sie M. IX, 236 ff. mit den P. verquickt. Über diese Verschmelzung beider Systeme seien jedoch wenig unmittelbare Angaben in den Rechtstexten zu finden.[2]) Sie ergebe sich aber aus den in beiden Systemen gleichen Terminologien und Regeln. Ob die Regeln und Formeln des Königs oder des Priesters älter seien, sei nicht zu entscheiden. Beide gehen in die vedische Literatur zurück, die Sühnungen teilweise vielleicht in die indoiranische Zeit. Im übrigen schloß sich Hopkins den Ausführungen Jollys an. Bemerkenswert ist noch, daß er als den originären Fall des weltlichen Strafrechts den Diebstahl ansah, während die Ahndung der übrigen Verbrechen zunächst den Familien überlassen blieb. Auf diesem Gebiete entwickelten sich dann die P. der Dharmasūtra. — Es bleibt leider unklar, wieso die P. das königliche Strafrecht verdrängen konnten, wenn sie ein Gebiet umfaßten, das ihm ursprünglich gar nicht unterworfen war.

Losch a. a. O. S. XLV anerkennt die Wesensverschiedenheit des Strafrechts als Ausflusses weltlicher Macht und des P., das aus der religiösen Sphäre herkomme. Später seien die Grenzen beider Systeme im Verschwimmen begriffen gewesen.

Meyer[3]) spricht von einer Einverleibung des weltlichen Rechts ins geistliche. Die Blütezeit des geistlichen Rechts liege vor, nicht innerhalb unserer Dharmaliteratur. Diese biete nur einen zunehmenden Verfall desselben.

Jayaswal[4]) glaubte, daß das geistliche und königliche Strafrecht zwar unabhängig nebeneinander bestanden, schloß aber aus Ā. II, 5, 10,

[1]) CHI, p. 243, 284, 290; JAOS. 44, 1924, 243 ff.; Ethics of India, p. 112 ff.
[2]) Die von Hopkins hier zitierten Stellen G. VIII, 1 und XI, 31 sind jedoch auch ganz allgemein und besagen nur, daß es eine königliche und eine priesterliche Strafgewalt gab, ohne sich aber über ihr Verhältnis weiter auszulassen.
[3]) Rechtsschriften, S. 327, und Gesetzbuch, S. 31.
[4]) Manu and Yâjñavalkya, p. 7 f.

12 ff. (vgl. S. 215) auf eine Unterstützung der kirchlichen Richter durch die königliche Rechtsgewalt.

Wir wollen auf eine Kritik dieser untereinander die größten Widersprüche zeigenden Ansichten verzichten und uns der Dharmaliteratur selbst zuwenden, um zu ersehen, was sich unter Beobachtung strenger historischer Kritik aus ihr für die Entscheidung unserer Frage ergibt. Dabei sind im voraus folgende zwei Punkte ins Auge zu fassen:

1. Es ist von vornherein nicht notwendig, daß überhaupt irgendwelche Beziehungen zwischen P. und Strafrecht bestanden haben. Der Staat ist nicht a priori verpflichtet, die von der Kirche ihren Gläubigen auferlegten Bußen in seinem Strafrecht zu berücksichtigen, und auch die Kirche braucht die vom Staat auferlegten Strafen nicht als Bußen anzuerkennen. Ich erinnere zur Veranschaulichung an das diesbezügliche Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche: Wenn ein Mörder vom Priester im Beichtstuhl die Absolution empfängt, rettet ihn dies doch nicht vor der gesetzlichen Strafe; wenn ein Mörder mit dem Tode bestraft wird und nicht vorher vom Priester die Absolution empfangen hat, gelangt er nach der katholischen Lehre trotzdem in die Hölle.

2. Der Geltungsbereich der P. erstreckt sich auch auf Tatbestände, die ihrem Wesen nach — da sie keine antisoziale Tat darstellen — nicht in den Geltungsbereich des Strafrechts fallen. So ist beim Übergang der *mahāpātaka* ins weltliche Strafrecht das fünfte *mahāpātaka*, der Verkehr mit *mahāpātakin*, bei dem es sich um eine rein religiöse Verunreinigung handelte, nicht mit übernommen worden (B. I, 10, 18, 18; M. IX, 235; Vi. V, 4 ff.). Diese Tatbestände scheiden also von der allfälligen Kontamination der weltlichen Strafen und P. aus.

Für die Beurteilung einer gegenseitigen Berücksichtigung zwischen weltlichen und geistlichen Strafen kommen folgende Stellen in Betracht:

1. B. II, 2, 3, 51 bestimmt für Ehebruch durch einen Zwiegeborenen ein P., bei einem Śūdra läßt er dagegen die weltliche Strafe eintreten.

2. Nach Ā. II, 5, 10, 12—11, 1 überantwortet der *śāstar* Sünder, die das P. verweigern, dem König, der sie, wenn sie Brahmanen sind, zum P. zwingen läßt, wenn sie anderen Kasten angehören, dem weltlichen Strafrecht unterwirft.

3. G. XXIII, 14 ff., Va. XXI, 1 ff. und Mbh. XII, 165, 64 f. führen (im P.-Abschnitt) für Frauen, die mit einem Manne aus niedriger Kaste verkehrt haben, sowie für diesen statt eines P. eine weltliche Strafe an.

4. Das G. kennt für den Dieb (als *mahāpātakin*) nur eine weltliche Strafe, die in anderen Texten freilich als P. erscheint. Ebenso das M. für Nichtbrahmanen. Doch gilt in diesen beiden Fällen die Strafe ausdrücklich als sündenbefreiend.

5. Nach Va. XX, 3, Hār. V, 2 f. (auch Nār. Par. 50) bestraft die Wohlgesinnten (*ātmavat*) der Guru, die Übelgesinnten der König und die geheimen Sünder Gott Yama. Die Stelle erscheint im Va. als Zitat zur Bekräftigung der Lehre, daß die P. nur bei unabsichtlich begangenen Vergehen Platz greifen (s. S. 228). Im Hār. illustriert sie die V, 1 ausgesprochene Anschauung, daß über Bestrafung die *pariṣad* entscheide, alle Übeltäter usf., (namentlich) Räuber fremder Ehefrauen und fremder Habe jedoch der König bestrafe.

6. Nach Va. XIX, 45 und M. VIII, 318, auch Rām. IV, 18, 31 (unter Berufung auf Manu) und Nār. Par. 48 werden Menschen, die eine Übeltat begangen haben und vom König bestraft worden sind (*dhṛtadaṇḍa*), (dadurch) rein und gelangen in den Himmel.

7. Nach M. IX, 240 sollen Angehörige der 3 oberen Kasten,[1]) die eines der 4 ins weltliche Strafrecht übernommenen *mahāpātaka* begangen haben und das bestimmte P. ausführen, nicht mit der üblichen weltlichen Strafe (nach IX, 237 der Brandmarkung)[2]) bestraft werden, sondern bloß die höchste Geldstrafe bezahlen. Das letztere wird weiter in IX, 241 f. modifiziert. Handelt es sich um einen Brahmanen, so ist ihm sogar nur die mittlere Geldstrafe aufzuerlegen oder er soll aus dem Lande verbannt werden und kann Geld und Hausgerät mitnehmen. Bei den Mitgliedern der anderen Kasten wird die Absicht berücksichtigt. Haben sie die Vergehen unabsichtlich begangen, so ist ihnen ihre ganze Habe abzunehmen. Haben sie dieselben absichtlich begangen, so sollen sie verbannt werden, wohl auch unter Vermögenskonfiskation, wie aus IX, 240 („höchste Geldstrafe") zu schließen ist.[3]) Wenn die *mahāpātakin* das P. aber nicht ausführen, soll ihnen der König die vom Dharma vorgeschriebene körperliche und Geldstrafe auferlegen (IX, 236).

Es muß von vornherein auffallen, daß keine dieser Bestimmungen sich in der g a n z e n älteren Dharmaliteratur belegt findet. Doch was läßt sich diesen Angaben entnehmen?

ad 1. Wenn das B. bei einem Śūdra statt des P. die weltliche Strafe angibt, so ist dies nur ganz in Ordnung, denn für den Śūdra gab es ja ursprünglich überhaupt kein P. (s. S. 212 f.), sondern nur die Strafe.

ad 2. Aus Ā. l. c. ergibt sich, daß Brahmanen vom weltlichen Strafrecht überhaupt ausgeschlossen waren, da sie, auch wenn sie dem König überantwortet wurden, nur den P. unterlagen. Wie es mit den übrigen

---

[1]) *pūrve varṇāḥ* nach Medh.'s, Kull.'s und Nand.'s Erklärung, an deren Richtigkeit angesichts des Plurals von *varṇa* und der Bestimmung von M. IV, 80 nicht zu zweifeln ist.

[2]) Die Brandmarkung ist auch im M. eine weltliche Strafe, wie aus ihrer Unterbringung im IX. Buch hervorgeht, und nicht ein P., wie Jolly, RS, S. 121 annahm. S. auch S. 206, Anm. 1.

[3]) Eventuell auch aus IX, 241, da ja sonst ihre Strafe dieselbe wäre wie bei Brahmanen; dies wäre aber angesichts der deutlichen Bevorzugung der Brahmanen an dieser Stelle unwahrscheinlich. Der von Hopkins, Mutual Relations, p. 31 behauptete Widerspruch zwischen IX, 242 und den vorhergehenden Versen ist für mich unsichtbar.

Kasten stand, ist nicht ersichtlich. Daraus, daß ihre Angehörigen dem Strafrecht unterlagen, wenn sie kein P. ausgeführt hatten, darf noch nicht geschlossen werden, daß es für sie nicht im vollen Ausmaße oder gar überhaupt nicht zur Anwendung gelangte, wenn sie das P. vollzogen hatten. Die Unmöglichkeit eines solchen Schlusses zeigt uns deutlich das M. (IX, 236 und 240). Was nun aber die Brahmanen anbelangt, so ist das Ā. der einzige Text, wo sich eine solche vollständige Exemption der Brahmanen vom Strafrecht findet. Da sich auch die übrigen, an der besagten Stelle des Ā. gegebenen Bestimmungen als südindische Sonderentwicklung im Rahmen der Ā.-Schule ergeben haben (s. S. 216, 220), muß dies auch von dieser Sonderstellung der Brahmanen gelten. Wenn schwache Herrscher anspruchsvollen Brahmanen in einem Lande zu bestimmter Zeit besondere Privilegien eingeräumt haben, so kann und darf daraus kein allgemeiner Schluß auf die Verhältnisse im übrigen Indien während einer viel größeren Zeitspanne gezogen werden.

ad 3. Wenn im G., Va. und Mbh. im P.-Abschnitt plötzlich weltliche Strafen auftauchen, dazu noch bei demselben Tatbestand, so ist dies allerdings höchst auffallend. Dazu kommt, daß Hār. einen in dasselbe Gebiet einschlagenden Tatbestand (Raub fremder Ehefrauen) der geistlichen Gerichtsbarkeit entzieht und dem König vorbehält. Mit letzterem stimmen allerdings alle Dharmatexte faktisch nicht überein, da sie P. für Ehebruch kennen. Aber auch für den Verkehr einer Frau mit einem Manne niederer Kaste gibt es P. im Ā. und selbst im Va. Wir dürfen also auch hier nicht verallgemeinern und können nur behaupten, daß bei Verkehr einer Frau mit einem Manne niederer Kaste nach dem G. und Mbh. XII, 165 für beide Teile, nach dem Va. zumindest für den männlichen Teil nur die weltliche Strafe in Erscheinung trat. Allerdings mögen bei diesem Verzicht auf das P. praktische Gesichtspunkte mitgewirkt haben, da die in Frage kommenden Strafen (mit Ausnahme einer Alternative im G.) tödlich waren; dafür spricht, daß gerade das Va., das für die Frau nur eine Ehrenstrafe, die dazu wohl noch auf alte Volksjustiz zurückgeht, festsetzt, daneben auch wieder ein P. bringt.

ad 4. Bei der Bestrafung des Diebes durch den König in persona handelt es sich um den vereinzelten Fall einer unmittelbaren Übernahme einer weltlichen Strafe ins P.-System. Praktisch ist es aber irrelevant, wenn manche Texte sie noch als weltliche Strafe anführen, zumal sie ihre reinigende Kraft anerkennen (vgl. auch im folgenden).

ad 5. Die vom Va. und Hār. (auch Nār. Par.) vorgenommene Abgrenzung des Bereiches der P. und Strafen in dem Sinne, daß die P. bei unabsichtlichen, die weltlichen Strafen bei absichtlichen Sünden Platz greifen, mag den faktischen Verhältnissen bis zu einem gewissen Grade Rechnung getragen haben, insofern im Falle einer Todesstrafe die Ausführung des P. unmöglich war. Vom Gesichtspunkte der P.-Lehre aber hat sich diese

Abgrenzung bereits oben (S. 231) nur als Episode ergeben, die in der P.-Lehre nicht zum Durchbruch gekommen ist; sie kommt somit für die Entscheidung unserer Frage nicht ernstlich in Betracht.

ad 6. Nur von der ad 5. erwähnten scharfen Grenze zwischen geistlichem und weltlichem Strafrecht aus wird es beim Va. (auch Nār. Par.) verständlich, daß es den weltlichen Strafen überhaupt auch sühnende Kraft zuerkennt. Die sich aus der Beschränkung der P. auf unabsichtliche Sünden zunächst ergebende Tatsache der Unsühnbarkeit der absichtlichen Sünden wird so in jenen Fällen beseitigt, wo der Schuldige dem Strafprozeß unterworfen wurde. Hingegen stellt dieselbe Bestimmung des M. eine Kollision zwischen weltlichem und geistlichem Strafsystem zu Ungunsten des letzteren vor. Denn besonders in jenen Fällen, wo wir keine Bestimmung finden, daß das weltliche Strafrecht seinerseits die P. anerkenne (siehe gleich unten), wären doch die letzteren praktisch überflüssig geworden, da ja die weltliche Strafe allein schon als P. hätte genügen müssen. Diese Schwierigkeit wäre behoben, wenn man annehmen könnte, daß das M. mit einer schwachen königlichen Gewalt und daher mit der praktischen Unwirksamkeit des königlichen Strafrechts gerechnet hätte. Allerdings kann es auch so stehen, daß es sich um eine Sicherung für den Fall einer starken Königsherrschaft handelte, unter der die mit dem Tode bestraften Verbrecher sehr reich an Zahl gewesen sein mögen, die nun bei Nichtanerkennung ihrer Strafe als P. dem *karmavipāka* verfallen wären (vgl. auch S. 129). Zu beachten ist, daß diese allgemeine Anerkennung des Strafrechts durch die P.-Lehre auf 2 Texte der älteren Dharmaliteratur beschränkt ist.

ad 7. Die besprochenen M.-Stellen beinhalten eine Anerkennung der P. durch das weltliche Strafrecht, aber in ganz anderen Grenzen als im Ā. Beide Stellen müssen also auseinandergehalten werden. Nach dem M. konnte das P. nur zur Milderung, nicht zur Ersetzung der weltlichen Strafe dienen. Ferner wird die Anerkennung der Sühnungen durch das Strafrecht nur für die *mahāpātaka* ausgesprochen; damit ist allerdings, besonders bei der Bezugnahme des einen *mahāpātaka* auf den Diebstahl überhaupt, ein großer Teil des Gebietes des weltlichen Strafrechts getroffen. Aber es bleibt noch immer sehr viel von den Verbrechen und Vergehen übrig, die der weltlichen Strafe unterlagen (z. B. Mord, Ehebruch usf.), auf welche diese Milderung keine Anwendung fand. Nun sind diese Bestimmungen des M. wieder ganz vereinzelt und dürfen daher nur mit großer Vorsicht verwertet werden. Man muß sich hüten, ihnen allgemeinere Gültigkeit als für die Zeit ihrer literarischen Fixierung zuzuschreiben.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich auf dem Gebiete der älteren Dharmaliteratur die Berücksichtigung der weltlichen Strafe durch die P.-Lehre bei e i n e m Tatbestand (einer bestimmten Form der Unzucht) von seiten des G. und des Mbh. XII, 165, bei e i n e m weiteren Tat-

bestand (Diebstahl) von seiten des G. und allgemein von seiten des Va. und M. Berücksichtigung der P. durch das weltliche Strafrecht findet sich nur im Ā. und M., wobei jedes seine eigenen Wege geht.

Um ein Kriterion dieses im wesentlichen negativen Ergebnisses zu gewinnen, wollen wir das Verhältnis des Kauṭilīya-Arthaśāstra als des Repräsentanten der indischen Staatswissenschaft zur P.-Lehre heranziehen.

Der Terminus *prāyaścitta* kommt im Kauṭ. Aś. nur zweimal vor: IV, 3, 18 und XIII, 2, 45. An der ersten Stelle ist von Beruhigungs- (*śānti*) und Sühnezeremonien (*prāyaścitta*) die Rede, die von Zauberern (*siddha*) und Asketen (*tāpasa*) gegen die Gefahr von Krankheiten vorgenommen werden. An der zweiten Stelle handelt es sich darum, daß durch künstliche Wunder ein (feindlicher) König zur Vornahme von Beruhigungs- und Sühnezeremonien verlockt wird, bei welchen er dann vom Feinde leicht überwältigt wird. Beide Stellen fallen also ins Gebiet der Omina und Portenta und berühren sich nicht mit unserer Frage. Es gibt aber doch eine Stelle im Kauṭ. Aś., die für unsere Zwecke in Betracht kommt, nämlich III, 16, 42ff. Darnach sollen Waldeinsiedler (*vānaprastha*), Berufsasketen (*yati*) und Brahmacārin in Strafprozeßfällen statt der üblichen Geldstrafe soviele Tage für den König sich kasteien (*kṣapaṇa*), Waschungen vornehmen (*abhiṣeka*), Feueropfer darbringen (*agnikārya*), die großen *kṛcchra* häufen (*mahākacchavardhanāni*),[1]) als die normale Geldstrafe *paṇa* beträgt. Sādhu ferner, die als Ketzer (*pāṣaṇḍa*) ohne Gold und Geld definiert werden, sollen ihrer Eigenart gemäß durch in Fasten bestehende Sühnungen (*vrata*) (den König) befriedigen. Diese Bestimmungen beziehen sich jedoch nicht auf Injurien (*pāruṣya*), Diebstahl, Gewalttätigkeit (*sāhasa*) und Unzucht (*saṅgrahaṇa*); in diesen Fällen ist dem Strafrecht freier Lauf zu lassen.

Hier ist deutlich die Ersetzung der weltlichen Strafe durch P. bei gewissen Kategorien von Menschen und mit Ausnahme besonderer Verbrechen ausgesprochen. Interessant ist der vom Dharmaśāstra ganz verschiedene Gesichtspunkt, von dem aus diese Maßnahme erfolgt. Die P.

[1]) Meyer, Übersetzung S. 301 A. bemerkt sicher richtig, daß *mahākacchav°* ein prākritisch gefärbtes *mahākṛcchrav°* darstellt. Dies geht unzweifelhaft aus dem Zusammenhang (ebenso IV, 3, 20, wo es unmittelbar mit P. im Zusammenhang steht) hervor. Mit den pw. s. v. angegebenen Bedeutungen läßt sich überdies für diese Stellen nichts anfangen. Freilich ist dieses Prākrit in einem Werke wie dem Kauṭ. Aś. recht sonderbar. *vardhanaṃ car* darf nicht wörtlich als „eine (qualitative) Steigerung vornehmen" verstanden werden, da die einzelnen *kṛcchra* feste Regeln haben. Meyer übersetzt „sich steigernde große Kasteiungen", was soviel bedeuten würde wie z. B. „*kṛcchra, atikṛcchra* und *kṛcchrātikṛcchra*" (von welchen jedes eine Steigerung gegenüber dem früheren vorstellt). Es kann aber auch eine quantitative Steigerung gemeint sein, also mehrere *kṛcchra* (auch der gleichen Art) nacheinander. Für letzteres scheint mir zu sprechen, daß ja bei der Zahl der Tage, welche die *kṛcchra* dauern sollen, nicht auf die *kṛcchra*-Regeln, sondern auf einen mit diesen gar nicht zusammenhängenden Umstand (die Größe der Strafe) Rücksicht zu nehmen ist.

werden nicht als solche anerkannt; der Hauptzweck der P., den Sünder von der Sünde und damit von den ihm im Diesseits und Jenseits drohenden Folgen dieser zu befreien, wird gänzlich ignoriert, die P. geschehen vielmehr für den König, dienen also dazu, sein religiöses Verdienst auf billige Art zu mehren. Für einen Vergleich mit den aus der älteren Dharmaliteratur hinsichtlich der Berücksichtigung der P. durch das weltliche Strafrecht gewonnenen Ergebnissen gibt es jedoch keinen wesentlichen Anhaltspunkt. Der Kreis der Personen, für welche die Exemption vom Strafrecht erfolgt, findet sich — auch wenn man von den Ketzern, für die vom Dharmaśāstra begreiflicherweise keine Vorteile erwartet werden können, absieht — in der älteren Dharmaliteratur in dem hier in Betracht kommenden Zusammenhang nirgends. Auch das Ausmaß der P. ist außer bei den ketzerischen Sādhu, die sich der besonderen Wertschätzung des Kauṭ. Aś. erfreut zu haben scheinen, ganz willkürlich in einer in der älteren Dharmaliteratur nie vorkommenden Weise festgesetzt. Nur die Verbrechen, bei welchen eine Berücksichtigung der P. auch nach dem Kauṭ. Aś. ausgeschlossen ist, enthalten einen schwachen Anklang an Hār. V, 1, wo namentlich Räuber fremder Ehefrauen und fremder Habe dem Strafrecht zugewiesen werden, eines dieser Verbrechen (Unzucht) an die ad 3. angeführte Bestimmung des G., Va. und Mbh. und ein weiteres (Diebstahl) an den aus der Übernahme der weltlichen Strafe für dieses Verbrechen ins P.-System zu erschließenden tatsächlichen Zustand (s. unten).[1])

Wenngleich der vorstehenden Bestimmung des Kauṭ. Aś. ihre Bedeutung nicht abgesprochen werden kann, da sie wenigstens sicherstellt, daß es Ausnahmen vom Strafrecht im Zusammenhang mit dem P. tatsächlich gab und derartige Bestimmungen in der Dharmaliteratur nicht als bloße fromme Wünsche der Brahmanen angesehen zu werden brauchen, so ist sie doch im Rahmen der für unsere Untersuchung herangezogenen Quellen nur eine vereinzelte Bestimmung, der daher wiederum keine Allgemeingültigkeit zugesprochen werden kann.

Es muß daher nach wie vor daran festgehalten werden, daß es grundsätzlich keine gegenseitige Berücksichtigung zwischen *prāyaścitta*-System und Strafrecht im alten Indien gab. Aus den indischen Quellen der älteren Dharmaliteratur und dem Kauṭ. Aś. lassen sich nur Ausnahmen, aber keine allgemeine

[1]) Ein Schluß auf zeitliche Verschiedenheit der älteren Dharmaliteratur und des Kauṭ. Aś. ergibt sich aus diesem Versagen des Vergleichs noch nicht, da die Angaben der älteren Dharmaliteratur über Anerkennung von P. durch das Strafrecht nur ganz vereinzelt sind; allerdings ist es auffallend, daß die Brahmanen nicht wenigstens diese vom Staate ihnen zu gewährenden Vorteile in ihren Dharmaśāstra kodifizierten. Im Ā. und M. bekommen sie freilich viel mehr: ersteres befreit sie ja ganz vom Strafrecht, letzteres gewährt gerade den schweren Verbrechern (*mahāpātakin*) zwar keine Aufhebung, aber doch eine Milderung des Strafrechts.

Aufhebung dieser These belegen. Am weitesten geht in dieser Hinsicht die *prāyaścitta*-Lehre im Va. und M., die alle weltlichen Strafen ohne eigentliche Reziprozität als Sühne für die Sünden anerkennt. Das Strafrecht dagegen hat die *prāyaścitta* höchstens in beschränktem Umfange berücksichtigt. Dies hing jedenfalls mit der Stärke der jeweiligen Königsmacht zusammen.

Praktisch bedeutet dieses negative Verhältnis beider Systeme die grundsätzliche Kumulierung von P. und Strafen, nach dem Va. und M. allerdings nur dann, wenn das P. vor der Abbüßung der weltlichen Strafe zur Ausführung gelangte. Die Kumulierung war allgemein nur in jenen Fällen faktisch ausgeschlossen, wo vor der Abbüßung der weltlichen Strafe ein tödliches P. stattfand oder wenn es überhaupt kein P. gab und die Sünde für unsühnbar galt (und natürlich auch bei Vollstreckung einer Todesstrafe vor Ausführung des P.). Für die Kumulierung finden sich auch noch folgende positive Belege in der älteren Dharmaliteratur:

Nach B. I, 10, 19, 3 f. hat der Töter einer Milchkuh und eines Stieres außer dem hier noch dem weltlichen Strafrecht angehörenden Wergeld ein *cāndrāyaṇa* auszuführen.

Aus der Kumulierung des Wergelds und *mahāvrata* als P. für die Tötung eines Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra im G. und Mbh. XII, 165 läßt sich auf eine Kumulierung des Wergelds und *mahāvrata* auch im B. schließen, wo das Wergeld noch ganz dem weltlichen Strafrecht angehört. Auch im Ā. erscheint die Kumulierung, indem als weltliche Strafe (Wergeld) 1000 Kühe, als P. ein Stier dient.[1])

Wenn nun auch eine allgemeine gegenseitige Berücksichtigung zwischen P. und weltlichen Strafen sich nicht behaupten läßt, so soll damit noch nicht gesagt sein, daß sich die beiden Systeme etwa überhaupt nicht beeinflußt hätten. Auf eine solche Beeinflussung können die von Jolly und Hopkins hervorgehobenen Analogien zwischen beiden Systemen in der Berücksichtigung der besonderen Tatbestandsumstände bei der Festsetzung der Strafe bzw. Sühnung zurückgehen, müssen es freilich auch nicht, da sich die Berücksichtigung namentlich einiger dieser Umstände, wie der Absicht, Wiederholung, aus einem Fortschritt in der psychologischen Erfassung des Vergehens ergibt, der sich naturgemäß im weltlichen Strafrecht wie in der P.-Lehre auswirken konnte. Zu dieser Beeinflussung gehört aber sicher der Übergang des Begriffes der *mahāpātaka*, der ja, wie die Bezeichnung schon ausdrückt, nur auf dem Boden des P.-Systems entstanden ist, aus diesem System ins weltliche Strafrecht. Er erklärt sich einfach aus der gemeinsamen Kodifikation des geistlichen und weltlichen Strafsystems durch die Brahmanen in der älteren Dharmaliteratur. Hierher gehört auch der allmähliche Übergang des Wergelds ins P.-System, wohl zurückzuführen auf das Wachstum des brahmanischen Einflusses und vielleicht auch auf die durch die Schaffung eines festen staatlichen Strafrechts eingetretene Bedeutungslosigkeit des Wergelds, wodurch dieses eine leichte Beute der habgierigen Brahmanen wurde. Endlich fällt unter diese Beeinflussung die Aufnahme der Bestrafung des Diebes durch den König in persona unter die P.; hier hätten wir sogar noch einen Fall vor uns, wo das P. die weltliche Strafe ausschloß, weil es mit ihr identisch war, wenn wir nicht aus verschiedenen Gründen annehmen müßten, daß dieses P. wahrscheinlich nur „auf dem Papiere" stand (s. S. 123 ff.). Der Grund für die unmittelbare Übernahme dieser Strafe ins P.-System dürfte in der bereits von Jolly und Hopkins[1]) hervorgehobenen Tatsache zu erblicken sein, daß das weltliche Strafrecht gerade dem Diebstahl sein besonderes Augenmerk zuwandte (vgl. auch Hār. l. c., Kauṭ. Aś. l. c.) und das P.-System diesen Zustand anerkannte.

Was bisher von einer Verschmelzung, Vermischung und nicht strengen Scheidung des Strafrechts und des P.-Systems behauptet wurde, gehört alles ins Gebiet der Phantasie und beruht auf der nicht genug scharfen Erfassung des vorliegenden Quellenmaterials. Es ist dies freilich nicht weiter verwunderlich, da man sich mit den P. bisher nur so nebenbei befaßt hatte. Daß die Inder selbst zwischen Strafrecht und P. scharf unterschieden haben, beweist die getrennte Kodifikation beider Systeme in allen Texten der älteren Dharmaliteratur.

Unhaltbar sind auch alle Annahmen einer Entstehung des Strafrechts aus dem P.-System, sowie der früheren oder späteren Entstehung eines der beiden Systeme. Sowohl die Anfänge des P.-Systems als auch des weltlichen Strafrechts tauchen in Indien im Dunkel der Vorgeschichte unter. Angesichts der gleich zu besprechenden Art der am frühesten zu belegenden P. erscheint jedoch eine Ableitung des Strafrechts vom P.-System selbst in vorhistorischer Zeit ganz unmöglich. Ebenso unhaltbar ist die Behauptung, daß die P. ursprünglich nur für die Brahmanen bestimmt gewesen wären. Der hierfür vorgebrachte Grund, daß nämlich die ältesten P. im Singen und Rezitieren von Gebeten sowie Darbringen von Opfern bestanden, wird als solcher hinfällig, da sich aus dieser Art der Sühnungen im allgemeinen für die übrigen Kasten höchstens die Notwendigkeit der Zuziehung eines Priesters zur Ausführung der Sühnung ergibt, wie sie sich ja bisweilen aus der Vorschreibung einer *dakṣiṇā* geradezu erschließen läßt.

[1]) Aus der jüngeren Dharmaliteratur bringt Jolly a. a. O. S. 123 einen Beleg aus Nārada (XII, 77) bei. Alberuni tld. Sachau II, 162 berichtet von der Kumulierung der Sühnungen und Strafen, wenn niedrigere Kasten als ein Brahmane und Kṣatriya einen Angehörigen der eigenen Kaste töten.

[1]) Jolly, RS, S. 124 ff. Hopkins, JAOS. 44, 1924, 243 ff.

XII. DAS WESEN DES *PRĀYAŚCITTA*.

Die in der älteren Dharmaliteratur zur Vorschreibung gelangenden P. lassen sich im wesentlichen in folgenden Gruppen zusammenfassen:

1. Opfer und Gebete.
2. Waschungen.
3. Enthaltsamkeitssühnen.
4. Geschenke.
5. Tödliche Sühnungen.
6. Gute Werke u. dgl.
7. Erkenntnis und Wissen.

Von diesen Gruppen finden sich die ersten drei bereits in der vedischen Literatur vertreten.[1]) Es sind namentlich die sog. *kāmyeṣṭi*, „Wunschopfer", die seit den liturgischen Saṃhitā die Funktion von P. übernommen haben, so sehr, daß eine Grenze zwischen ihnen und den P. sich schwer ziehen läßt.[2]) Zu ihnen gesellen sich große Śrautaopfer wie namentlich der *aśvamedha*, aber auch andere Tieropfer, ferner der *agniṣṭut* u. v. a. Aber auch einfache Butterschmalzgüsse ins Feuer, verbunden mit Hersagen von zauberkräftigen Sprüchen oder ganzer Sühneformeln (s. S. 54, Anm. 1) dienen als wirksame P. Ebenso oft finden gewisse Hymnen des ṚV. oder AV. Verwendung, namentlich jene, in welchen Götter um Befreiung von Sünden angerufen werden, oder auch nur aus diesen Hymnen herausgerissene Einzelverse. Oft genügt auch das bloße Hersagen oder Singen der Gebete.

Das, was diesen Opfern und Gebeten in ihrer Funktion als P. gemeinsam ist, ist ihre Zauberkraft. Durch einen quasiphysischen Prozeß wird die als krankhafte, schädliche Substanz aufgefaßte Sünde beseitigt, weggeopfert, weggebetet. Diese aus der vedischen Literatur geläufige Vorstellung (vgl. S. 28, Anm. 2) behält für die ältere Dharmaliteratur ihre volle Geltung bei.[3]) Dies bezeugen die in derartigen Opfern und Gebeten bestehenden *rahasyaprāyaścitta*, aber auch zahlreiche derartige P. für offenbare Sünden. Darum muß auch restlos die unabsichtliche Sünde gesühnt werden, ebenso gewisse Sachverhalte, die unter den Begriff der Omina und Portenta fallen. Nicht eine persönliche Schuld, sondern der

[1]) Vgl. auch H. Lefever, The Vedic Idea of Sin, p. 50 ff., 68 ff.

[2]) Caland, AZ, S. V.

[3]) Vgl. Oldenberg bei Th. Mommsen a. a. O. S. 71. McKenzie, Hindu Ethics, p. 52 ff. Für die vedische Zeit auch noch Oldenberg, Rel. V., S. 324 f. Hillebrandt, RL, S. 179. v. Negelein, Atharvaprāyaścittāni, S. XVIII, XXV, XXIX.

objektive Sachverhalt, das Vorhandensein der schädlichen Sündensubstanz, des Sündenschmutzes (*mala*) bedingt die Ausführung des P. Die Vorstellung, daß die Sünde ein Schmutz ist, findet sich in der älteren Dharmaliteratur besonders häufig. Nicht nur Sündenklassen werden nach dieser verunreinigenden Wirkung der Sünde benannt, sondern das P. selbst unzähligemal als Reinigungsmittel bezeichnet, sein reinigender Zweck in den Vordergrund gerückt. Neben dieser Vorstellung der Sünde als Schmutz tritt die als Krankheit sogar in den Hintergrund. Das P. wird nurmehr selten als Heilmittel bezeichnet (B. IV, 6, 7). Aber die materielle Auffassung der Sünde behält ihre Richtigkeit. Darum ist der Sünder, dessen abnormaler Zustand durch die Ausstoßung aus der Kaste öffentlich festgelegt wurde, nicht verkehrsfähig, da er seine Sünde auf andere übertragen könnte. Die Zauberkraft mancher P. ist aber so stark, daß sie nicht nur die eigene Sünde des Sühnenden, sondern auch die seiner Vorfahren entfernt, ja sie besteht sogar in die Zukunft weiter und entfernt auch die Sünde seiner Nachkommen; umsomehr muß sie dann in die nahe Zukunft wirken und zur Versicherung gegen beabsichtigte Sünde dienen. Man muß sich daher eigentlich wundern, daß solche Versicherung gegen Sünde in der älteren Dharmaliteratur verhältnismäßig selten vorkommt (s. S. 199).

Wenn die Sünde Schmutz war, so mußte als besonders wirksames Mittel zu ihrer Beseitigung Wasser erscheinen. Damit haben wir das Wesen der zweiten Gruppe der P. gegeben. In der vedischen Literatur spielte besonders das Schlußbad beim *aśvamedha* eine große Rolle als Sündentilgungsmittel und hat diese Funktion während der ganzen älteren Dharmaliteratur bewahrt. Allerdings kam bei diesem auch noch ein wohl nur symbolisches Menschenopfer zur Ausführung, dessen Beziehung zur eintretenden Sündenbeseitigung aber nicht recht klar ist.[1]) In der älteren Dharmaliteratur wird Baden bisweilen allein, in der Regel aber in Verbindung mit Gebeten, namentlich an Varuṇa, der ja Wassergott war, verschrieben. Auch in Verbindung mit Enthaltsamkeitssühnen tritt es auf, indem es entweder selbst zu einer solchen wird (z. B. längerer Aufenthalt im Wasser) oder etwa mit Atemanhaltungen verknüpft ist. Bei Enthaltsamkeitssühnen wird überhaupt wiederholtes Baden vorgeschrieben. Je mehr Zauber gehäuft wurde, desto wirksamer war er ja.

Auch das Wesen der dritten Gruppe, die wir als Enthaltsamkeitssühnen zusammengefaßt haben, ist nichts anderes als Zauber.[2]) Es ist die Zauberkraft der Askese (*tapas*), deren ungeheuere Wirkungen in den Brāhmaṇa so oft an Prajāpati gezeigt werden, die beim *mahāvrata* von welcher Dauer immer, bei den *kṛcchra*, beim *cāndrāyaṇa* und anderen Enthaltsamkeitssühnen die Sünden entfernt. Als wirksames Moment der

[1]) S. Oldenberg, Rel. V., S. 409 A. — Zu Waschungen als Sühnung auch S. 326 f., 408.

[2]) So auch richtig Meyer, Rechtsschriften, S. 19 ff. und passim.

Askese erscheint vor allem Fasten oder doch wenigstens Beschränkung der Nahrung, bisweilen auch auf bestimmte, aus verschiedenen Heilkräutern, namentlich aber aus Gerste oder den „fünf Dingen von der Kuh" hergestellte Speisen oder auf Opferspeisen. In den letzteren Fällen tritt noch das Moment der Zauberspeise hinzu, die in der primitiven Medizin — und die Sünde ist ja eine Krankheit — eine große Rolle spielt.[1]) Ähnlich ist es zu werten, wenn Leere des Darmes zur Vorschreibung gelangt, die in der Regel durch Fasten erzielt wird. Die Enthaltsamkeitssühnen beinhalten auch andere Unannehmlichkeiten für den Körper, wie ständiges Stehen oder Sitzen oder Liegen auf dem Erdboden, sich der Sonnenhitze aussetzen u. dgl. Praktiken, wie sie heute noch von den Yogin bekannt sind. Auch geschlechtliche Enthaltsamkeit wird sehr oft vorgeschrieben. In der vedischen Literatur freilich kommen diese Enthaltsamkeitssühnen im Verhältnis zu den Opfern und Gebeten nicht allzu häufig vor,[2]) vor allem nicht solche von längerer Dauer. Erst in den jüngsten Schichten erscheinen einjährige Enthaltsamkeitssühnen (Pār. Gṛ. III, 12; SVB. I, 5, 15). In der älteren Dharmaliteratur stellen sie dagegen den überwiegenden Teil der P. und, was vor allem eine überraschende Entwicklung darstellt, ihre Dauer springt in einigen Fällen plötzlich bis auf 12 Jahre, ja es kommen Fälle von lebenslänglichen Enthaltsamkeitssühnen vor. Auf die vermutlichen Ursachen dieser plötzlichen Verschärfung werden wir gleich zurückkommen.

Geschenke spielen in der älteren Dharmaliteratur als P. bereits eine ziemliche Rolle, wenn auch bei weitem nicht jene, die sie im Verlaufe der späteren Entwicklung angenommen haben (s. S. 224). Wie bereits früher bemerkt wurde, entwickelten sie sich wohl aus der *dakṣiṇā,* die der Brahmane für die Darbringung des Sühnopfers oder wenigstens für seine Assistenz erhielt. Mit der zunehmenden Macht der Brahmanen, die sich ja sogar den Göttern gleichsetzten, wurde das Geschenk wohl selbst als eine Art Sühnopfer (dargebracht den vergötterten Brahmanen) angesehen und daher als genügendes P. anerkannt. Diese Gedankenverschiebung äußert sich auch darin, wenn die Sorge für das Wohlergehen von Brahmanen und Kühen, die Rettung von Brahmanenhabe u. dgl. als P. gelten. Die Befreiung von der Sünde erfolgte jedenfalls durch die besondere, den Brahmanen oder Kühen innewohnende Zaubermacht, die man durch die Geschenke und anderen Wohltaten für sich gewann und wirken ließ, so wie man seit jeher durch Sühnopfer, Gebete und Askese auch die himmlischen Götter zur Sündentilgung gezwungen hatte.

Die fünfte Gruppe, die tödlichen Sühnungen, bildet einen schwierigen Punkt der P.-Lehre in der älteren Dharmaliteratur. Leist[3]) erblickte in den

[1]) S. Oldenberg a. a. O. S. 329 ff.
[2]) Vgl. auch v. Negelein a. a. O. S. XX.
[3]) Altarisches Ius Gentium, S. 325 ff.

tödlichen P. ein „Eigenopfer" und dachte sich die Entwicklung so, daß man den größten Verbrechern, die ursprünglich vogelfrei gewesen wären, zur Reinigung für das Jenseits ein Sühnopfer, dessen Objekt die eigene Person war, eingeräumt hätte. Später seien diese Eigenopfer wegen der *ahiṃsā* wieder abgekommen und durch das lebenslängliche *mahāvrata* substituiert worden. Er stellte sich die tödlichen P. also als eine Form des Menschenopfers vor. Dagegen hat Oldenberg[1]) die Annahme eines Menschenopfers abgelehnt, da sich die Tötung dabei nicht in den Formen des Opferritus bewege, mit einer Ausnahme (gemeint ist das P. für Brahmanentötung Nr. 5, das sich uns als symbolisch herausgestellt hat), die sich als Umformung einer anderweitigen Zauberprozedur zu einem Opfer erklären lasse. Die Schwere des P. sei durch die Größe der Schuld bedingt gewesen.

Die tödlichen Sühnungen kommen in der vedischen Literatur überhaupt nicht vor und tauchen in der älteren Dharmaliteratur ganz unvermittelt in ihrer vollen Schärfe auf. Sie erscheinen bei allen *mahāpātaka,* und zwar in allen Texten mit Ausnahme der Vi. Auch im B. fehlen sie bei der Brahmanentötung. Die Vi. kennt sie nur für ihre neue schwerste Klasse der *atipātaka* und dann beim Diebstahl die Bestrafung durch den König. In der späteren Zeit gelten sie als *kalivarjya,* im bestehenden Weltalter nicht mehr zulässig.[2])

Welche Bedeutung haben die tödlichen P., wie und warum ist es zu ihrer Einführung gekommen? Vor Beantwortung dieser Fragen ist eine Diskussion zu erwähnen, die Ā. I, 10, 28, 16 f. überliefert hat. Nachdem das Ā. eine tödliche Sühnung festgesetzt hat, erzählt es, daß Hārīta die Selbstmord-P. verbiete, da der Selbstmörder ein *abhiśasta* werde. Tatsächlich ließen sich oben S. 91 f. ähnliche Anschauungen nebst P. für versuchten und mißlungenen Selbstmord auch aus anderen Texten belegen. Da aber die tödlichen P. in keinem Text vollkommen aufgegeben und nur in der Vi. stark eingeschränkt sind, kann man sagen, daß Hār. und seine etwaigen Anhänger mit ihrer Ablehnung der tödlichen P. nicht durchgedrungen sind. Aus der ganzen Diskussion ergibt sich aber die wertvolle Erkenntnis, daß die tödlichen P. keineswegs bloß nie praktizierte, phantastische Erfindungen übereifriger Brahmanen waren, sondern wirklich für die Praxis in Betracht kamen, da man sonst kaum über sie diskutiert hätte.

Wenn bestimmte Texte den Selbstmord ablehnen und doch tödliche P. bestimmen, so läßt sich dies nur so erklären, daß sie für einen religiösen Selbstmord, den ja das tödliche P. darstellte, Ausnahmen anerkannten. Dafür spricht auch, daß Va. XXIX, 4 für den freiwilligen Feuertod die

[1]) Rel. V., S. 363 A.; bei Th. Mommsen a. a. O. S. 83 f. — Zur Frage der Menschenopfer in Indien überhaupt vgl. Oldenberg, Rel. V., S. 361 ff. v. Glasenapp, Der Hinduismus, S. 80.
[2]) Jolly, RS, S. 119.

Welt Brahmans verheißt, namentlich aber, daß freiwilliger Feuertod auch von griechischen und lateinischen Autoren als indische Sitte bezeugt wird.[1]) Auch die Sitte des *prāyopaveśa*, des Selbstmordversuches durch Hungern, um ein Recht zu erzwingen, wäre hier zu nennen.

An diese Sitten ließen sich also die tödlichen P. anknüpfen. Bei Untersuchung der etwaigen Motive für diese ganz ungewöhnliche Verschärfung der P. in der älteren Dharmaliteratur ist zu berücksichtigen, daß sich eine bisher unerklärte, ebenso unvermittelt in der älteren Dharmaliteratur auftretende Verschärfung auch bei den Enthaltsamkeitssühnen ergeben hat. Es ist naheliegend, anzunehmen, daß diese beiden Verschärfungen auf dieselbe Veranlassung zurückgehen.

Weber[2]) äußerte die sicher geistreiche Vermutung, daß die in den harten Vorschriften der Gesetzbücher sich kundgebende schärfere Zucht, welche dem aus den Anklagen in der buddhistischen Literatur sich ergebenden weltlichen Leben der Brahmanen gegenübersteht, eben durch das Auftreten des Buddhismus hervorgerufen worden sei. Wenn dies richtig wäre, müßten die ältesten Dharmawerke, die bereits die tödlichen Sühnungen beinhalten, also das B. und Ā. im Süden und das G. und Va. im Norden Indiens, zu einer Zeit entstanden sein, wo der Buddhismus bereits in voller Blüte stand, somit frühestens zur Zeit Aśoka's oder kurz nachher, also in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr.[3]) Bei dem Dunkel, in welchem wir hinsichtlich der Datierung gerade dieser älteren Texte herumtappen, kann die Unrichtigkeit dieser Ziffer nicht von vornherein behauptet werden. Wie aus der Ausdrucksweise Webers hervorgeht, dachte er ebenso wie Oldenberg daran, daß die Schwere des P. nunmehr der Größe der Schuld angepaßt worden sei, deren ausschließliche Berücksichtigung im buddhistischen Kanon bereits oben bemerkt wurde (s. S. 232, Anm. 1), daß also wesentlich ethische Motive für die Einführung der harten P. maßgebend gewesen seien.[4])

Es kann nicht geleugnet werden, daß eine solche Motivierung der Verschärfung der P., namentlich angesichts der im Selbstmord sich kundgebenden starken Äußerung des persönlichen Willens, sehr bestechend ist. Für sie spricht, daß bei der Auferlegung der P. durch die *pariṣad* auch schon nach den meisten Texten der älteren Dharmaliteratur Schwere und

[1]) S. Hillebrandt, Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe, S. 3 ff. Zum religiösen Selbstmord s. auch M. Winternitz, Die Frau in den indischen Religionen, I, Leipzig 1920, S. 83 f.

[2]) I. St. X, 101 ff.

[3]) Aśoka regierte etwa 273/2—232 v. Chr. (V. A. Smith, The Early History of India[4], Oxford 1924, p. 164, 201 f.)

[4]) So auch J. N. C. Ganguly, "Hindu Theories of Punishment", ABhI. VIII, 1926—27, p. 72 ff. Unter gänzlicher Außerachtlassung des wirklichen Sachverhaltes trägt dieser in die P.-Lehre überhaupt moderne ethische Gedanken hinein und schlägt daraus Kapital für die politische Selbständigkeit Indiens.

Leichtigkeit der Sünde zu berücksichtigen ist (s. S. 225). Andrerseits stimmt es aber bedenklich, daß wir von einer Auffassung einer rein persönlichen Schuld, die Voraussetzung für eine solche Motivierung ist, im Wesen der bisherigen P.-Gruppen, zu welchen die Mehrzahl aller P. in der älteren Dharmaliteratur gehört, keine Spur gefunden haben. Ja, wir konnten im Gegenteil das Vorkommen der wesentlich in Opfern und Gebeten bestehenden Sühnungen für geheime Sünden neben den schweren P. für dieselben Sünden, wenn sie offenbar sind, nur so erklären, daß die schweren P. aus rein äußeren, jedenfalls zwingenden Gründen zur Einführung gelangten (s. S. 234). So hat bereits Hopkins[1]) rein intuitiv behauptet, daß die tödlichen P. Nachbildungen weltlicher Strafen zu dem Zwecke seien, um das P.-System auch auf Nichtbrahmanen mit Erfolg ausdehnen zu können. Seine Begründung entbehrt allerdings jeder Grundlage, da sich nicht nachweisen läßt, daß die P. ursprünglich nur für Brahmanen gegolten haben. Aber die Analogien zwischen den tödlichen P. und den weltlichen Todesstrafen sind tatsächlich frappant.

An zahlreichen tödlichen P. fällt ein eigentümliches, vom Talionsprinzip genau zu scheidendes Moment[2]) auf: man soll mit dem Gliede leiden, mit dem man gesündigt hat (nicht an dem man den Gegner hat leiden lassen). Genau dasselbe Moment erscheint im Strafrecht (z. B. Ā. II, 10, 27, 14; G. XII, 1 ff.; M. VIII, 270 ff., 279 ff.; Y. II, 215; Vi. V, 19 ff.). Abschneiden der Geschlechtsteile (Ā. II, 10, 26, 20; G. XII, 2; M. VIII, 374; Y. III, 233) und Rösten auf einem eisernen Bett bei Unzucht (M. VIII, 372) findet sich sowohl im Strafrecht als auch bei den P., nur mit dem Unterschied, daß das P. freiwillig erfolgt. Ja, bei einem tödlichen P., dem Bekenntnis des Diebes vor dem König mit nachfolgender Tötung durch den König (im Va. mit Selbsttötung) ließ sich der Übergang von weltlicher Strafe zum P. sogar nachweisen. Es kann also wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß die tödlichen P. den Todesstrafen nachgebildet wurden. Warum?

Wir haben gesehen, daß in der älteren Dharmaliteratur die Notwendigkeit der Ausführung von P. sich aus dem *karmavipāka* ergibt. Ein Sünder, der kein P. ausführte, gelangte nach diesen Anschauungen in die Hölle und hatte außerdem eine Anzahl schlechter Existenzen durchzumachen. Mit der Ausbildung einer festen Staatsmacht und damit eines wirksamen Strafrechts, eventuell auch einer ausgebildeten Polizei, mußte es praktisch oft vorkommen, daß ein Verbrecher das P. nicht ausführen konnte, weil er alsbald ergriffen und mit dem Tode bestraft wurde. Sobald die Lehre vom *karmavipāka* aufgekommen war, mußte aber eine derartige Verhinderung des P. für den betreffenden Sünder alle Folgen des *karmavipāka* nach sich ziehen. Wollte man das P. in diesen Fällen ermög-

[1]) JAOS. 44, 1924, 243 ff.

[2]) Leist, Altarisches Ius Gentium, S. 325.

lichen, mußte es dieselbe Wirkung wie die Todesstrafe haben, also tödlich sein. Natürlich bestand die Gefahr der Verhinderung des P. nicht, wenn das Verbrechen unentdeckt blieb. Daher brauchte für geheime Sünde das tödliche P. nie verlangt zu werden.

Auch noch eine zweite Ursache mag mitgespielt haben: Die P. bildeten seit vedischen Zeiten eine Quelle von Vorteilen für die Brahmanen (die *dakṣiṇā*!) und auch einen wesentlichen Faktor ihres Einflusses auf die übrigen Arier. Wenn das P. durch das Strafrecht unmöglich gemacht wurde, war dies ein Nachteil für die Brahmanen und bedrohte ihren Einfluß. Sie mußten also in diesem Fall mit dem Strafrecht konkurrieren. Es wäre ferner verwunderlich, wenn die Brahmanen bei ihren wachsenden Ansprüchen sich nicht auch des Strafprozesses zu bemächtigen, das Strafrecht durch die P. zu verdrängen versucht hätten. Tatsächlich erreichten sie dies bisweilen in mehr oder minder beschränktem Ausmaße, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben. Für diese Bestrebungen war es aber notwendig, daß sie die P. den Strafen überhaupt anpaßten, also verschärften, auch wenn es sich um keine Todesstrafe handelte. So kam es wohl zur Einführung der schweren Enthaltsamkeitssühnen bis zu lebenslänglicher Dauer, die wohl mit den Strafen der Verbannung, Vermögenskonfiskation, Brandmarkung konkurrieren sollten. Ein 12jähriges *mahāvrata* war ja tatsächlich eine Verbannung, bedeutete Verzicht auf alle Habe und ersetzte die Brandmarkung durch ein freiwilliges Abzeichen.

Daß die Brahmanen mit ihren Bestrebungen nicht allgemein durchdrangen, ergibt sich, abgesehen von der geringen Zahl von positiven Belegen für ihren Erfolg, daraus, daß sie laut dem Va. und M. schließlich doch die weltlichen Strafen allgemein als P. anerkannten. Praktisch war dies, wie wir bereits früher erwähnten, von der jeweiligen Autorität des Herrschers abhängig.

Wenn die tödlichen P. den weltlichen Strafen nachgebildet wurden, so braucht deswegen noch nicht für jedes derartige P. eine Strafe als Vorbild gedient zu haben. Es kam ja auf die tödliche W i r k u n g an. In ihrer Erreichung äußern sich dagegen die auch sonst maßgebenden Zaubermomente, die übrigens auch bei den analogen Strafen vorausgesetzt werden können: Die reinigende Kraft des Feuers beim Feuertod, die Entfernung des mit der Sündensubstanz behafteten Gliedes beim Abschneiden der Geschlechtsteile, die Zauberspeise beim Trinken glühender Surā, höchste Askese im freiwilligen Verzicht auf das Leben.

Um zu einer Erklärung des Wesens der beiden letzten Gruppen der P. zu kommen, müssen wir Folgendes vorausschicken.

Wir haben (S. 200 ff.) gesehen, wie allmählich doch der Kausalzusammenhang zwischen Tat und Täter beachtet wurde, ohne daß allerdings die alte Auffassung der Sünde als schädlicher Substanz damit aufgegeben worden wäre. Dies geschah auf dem Boden der Karmanlehre. Mit

ihr wurde aber ein ganz neuer, sicher ethischer Gehalt in das P.-System hineingetragen. Die menschliche Tat mit ihren Auswirkungen in den künftigen Existenzen wurde Zentralpunkt auch der P.-Lehre. Allerdings stand diese Tatlehre, in deren Rahmen eine d e t e r m i n i s t i s c h beschränkte, persönliche Schuld als kausales Bindeglied zwischen dem Täter und der Tat sich ergeben mußte, in schärfstem Widerspruch zur bisherigen materiellen Sündenauffassung. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn die folgerichtigen Karmanisten die P. einfach verwarfen. Wenn das P.-System mit seinem zauberhaften Charakter diese Neugestaltung des Schuldbegriffs trotzdem aushielt, ohne seinen zauberhaften Charakter zu verlieren, so ist dies nur der — ich möchte beinahe sagen — Virtuosität des indischen Geistes zu verdanken, den die größten Widersprüche nicht aus seiner Ruhe bringen. *„iti vijñāyate* — denn es steht im Veda" ist die stereotype Wendung, mit der G. XIX, 7 auch diesen Widerspruch zwischen der in den P. sich kundgebenden alten Sündenauffassung und der Karmanlehre aus der Welt schafft.

Trotz dem Fortleben der alten Anschauungen mußte die neue Auffassung befruchtend auf die P. einwirken. Das Karman eines Menschen bestand in der Summe seiner guten und schlechten Werke. Nach ihrem Verhältnis richteten sich seine Wiedergeburten. Hatte man ein schlechtes Werk begangen, mußte man daher ein gutes Werk vollbringen, um das alte Verhältnis wiederherzustellen. Damit haben wir bereits die sechste Gruppe der P. gegeben. Unter diese guten Werke wurden auch die Geschenke an Brahmanen und sonstige Fürsorge für Brahmanen und Kühe subsumiert und sie erlebten namentlich in den jüngsten Texten der älteren Dharmaliteratur einen ungeahnten Aufschwung, je mehr eben die Karmanlehre die alte zauberhafte Sündenauffassung zurückdrängte. Auch Wallfahrten als solche müssen hier Erwähnung finden, wobei allerdings, insofern sie mit Baden, Beten, Opfern verbunden waren, die materielle Sündenauffassung durchschimmert. Die gewissenhafte Erfüllung der religiösen Pflichten, der Opfer und des Vedastudiums häufte ebenfalls ein gutes Karman an und konnte daher als sündentilgend gelten. Mitleid mit allen Lebewesen, Sprechen der Wahrheit, Nichtverletzen usf., also Meidung der Sünde überhaupt, erscheinen in diesem Zusammenhang. So führte die Karmanlehre zum guten Vorsatz und zu seiner psychologischen Voraussetzung, zur Reue. In diesem Zusammenhang gewann auch das Einbekenntnis der Sünde, dessen ursprüngliche Bedeutung wohl ein Wortzauber war,[1]) ethischen Gehalt, der sich desgleichen in der Berücksichtigung der Wiederholung der Sünde und der Absicht als erschwerender Umstände äußert. Auch die Unsühnbarkeit gewisser Sünden bekam jetzt erst einen sittlichen Gehalt, während sie, so sonderbar dies erscheinen

[1]) Oldenberg, Rel. V., S. 324A.

mag, auf dem Boden der materiellen Sündenauffassung entstanden war (s. S. 210, Anm. 2).

Die siebente Gruppe der P., die wir als Erkenntnis und Wissen zusammengefaßt haben, bildet eigentlich gar keine P. im rechten Sinne, da ihnen das Merkmal der Handlung abgeht. Man könnte meinen, daß die Möglichkeit einer derartigen Sündentilgung durch bloßes Wissen jeglicher Ethik widerspricht und die Bedeutung der Karmanlehre als ethischen Faktors im P.-System aufs heftigste erschüttert. Dies ergibt sich gewiß als richtig in bezug auf die Wirkung, die derartige Lehren bei gewissenlosen Elementen hervorzurufen imstande sind. Man darf aber an diese Lehren nicht einen derartigen logisch-praktischen Maßstab anlegen, sondern muß sich bemühen, dem indischen Denken gerecht zu werden. Die Bedeutung solcher Lobsprüche auf die alle Sünden entfernende Macht des Wissens ergibt sich deutlich aus Va. XXVII, 4: auf die Kraft des Veda gestützt, findet ein Brahmane keinen Gefallen an bösen Taten (vgl. S. 198, Anm. 1). Das Wissen wirkt also eigentlich präventiv, es kommt bei einem Wissenden überhaupt zu keinen Sünden, sein Wissen verhindert ja das Aufkommen einer bösen Absicht. Das Wissen und die Erkenntnis erscheinen also gerade als ethischer Faktor. So ist es auch bereits in den Upaniṣad zu verstehen: wer den *ātman* kennt, also mit ihm bewußt eins ist, den berührt keine Sünde, weil er ja in seinem Einssein mit dem *ātman* keine Sünde begeht; denn er kann sie nicht begehen, da der *ātman*, mit dem er eins ist, keine Sünde begeht.[1]) (Vgl. Va. XIX, 48; M. V, 93.) Wenn es aber manchmal überschwenglich heißt, daß den Wissenden keine Sünde berührt, selbst wenn er die größten Sünden begangen hätte, so ist das praktisch genau so negativ aufzufassen. Will man aber an der wörtlichen Ausdrucksweise Anstoß nehmen, so soll man doch vorher bedenken, daß diese Überschwenglichkeit sich aus dem tiefen Glauben an die Allmacht des Veda oder der Erkenntnis des *ātman-brahman* erklärt. Sie beruht auf derselben ungeheuren, unserem logischen Maßstab freilich oft Ungeheuerlichkeiten bietenden Ausdehnung der indischen Gedankenwelt, wie sie auch etwa aus der Architektur der meisten indischen Tempel oder aus den Tausenden und Millionen von Buddha und Bodhisattva des Mahāyāna spricht.

Wir haben gesehen, daß es im wesentlichen die Karmanlehre war, welche die P.-Lehre mit ethischem Gehalt gefüllt hat.[2]) Solange das P.-

[1]) Diese richtige Auffassung bei Hopkins, Ethics of India, p. 66 ff. Vgl. auch B. Heimann, Studien zur Eigenart indischen Denkens, S. 32. H. Lefever, The Vedic Idea of Sin, p. 74 ff.

[2]) Es ist daher nicht richtig, wenn v. Negelein, Atharvaprāyaścittāni, S. XLI behauptete, daß eine tiefere (religiös-sittliche) Einsicht in das Wesen der Sühne nur bei gewissen Gruppen des indischen Volkstums auf Grund des Glaubens an eine persönliche Gottheit erreicht worden sei.

System nur auf der Auffassung der Sünde als schädlicher Substanz aufgebaut war, läßt sich in ihm beim besten Willen keine Ethik entdecken.[1]) Nun ist es bekannt, daß sich in verschiedenen Hymnen des ṚV. noch eine andere Sündenauffassung von bereits ethischem Gehalt kundgibt, nämlich als Verletzung des Ṛta, der transzendentalen Weltordnung, als deren Hüter die Götter die Sünder bestrafen.[2]) Neben anderen Göttern sind es vor allem Varuṇa und die übrigen Āditya nebst Aditi, die von Sündern um Vergebung angefleht werden (z. B. ṚV. VII, 89). Freilich äußert sich hier noch kein Bewußtsein einer p e r s ö n l i c h e n Schuld gegenüber der Gottheit, das Einbekenntnis der Sünde erfolgt eher aus Angst vor der Strafe denn aus wirklicher Reue. Darin aber liegt die Schwäche dieser Sündenauffassung, die unpersönlich Strafe heischende Verletzung des Ṛta konnte nur zu leicht zur schädlichen Sündensubstanz werden.[3]) Die obenerwähnten Hymnen des ṚV. finden des öfteren Verwendung als Sühngebete. Aber dort, wo sie Verwendung finden, ob nun im Ritual oder bei den P. der Dharmaliteratur, bilden sie zusammen etwa mit dem Opferguß ins Feuer, den sie begleiten, immer nur eine Zauberhandlung. Es kommt nicht auf ihren Inhalt, auf ein Gebet zur Gottheit an, sie dienen einfach als Zauberspruch. Daher werden in der Regel auch nur einzelne Verse aus diesen Hymnen zu Sühnzwecken herausgerissen. Diese Entwicklung ergab sich notwendigerweise aus der allgemeinen Veränderung, welche die vedisch-brahmanische Religion damals erfuhr, indem die Götter, welche die transzendentale Strafgewalt ausübten, ganz in den Hintergrund geschoben wurden. Mit ihnen kam auch die Ethik des ṚV. zu Fall, die Auffassung der Sünde als schädlicher Substanz siegte und es bedurfte erst einer langen Entwicklung, ehe die Lehre von den Sühnungen einen ethischen Gehalt auf einer neuen, aber ähnlichen gedanklichen Grundlage gewann.[4])

[1]) So auch S. Lévi, La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmaṇas (Bibl. de l'École d. H. É., sc. rel. vol. 11), Paris 1898, p. 9. Keith, The Religion and Philos. of the Veda a. Up., p. 468 ff. Wenn Hopkins a. a. O. p. 61 f. gegen Lévi einwandte, daß doch auch damals ethische Vergehen als sündhaft galten und Recht und Unrecht geschieden wurden, also doch Moralität vorhanden gewesen sei, so trug er seine abendländischen Gedanken in die P.-Lehre der Brāhmaṇa hinein, ebenso wie H. Willman-Grabowska, Bull. internat. de l'Acad. Polonaise I.—II., 1935, p. 241 f., wenn sie als Grundlage der P. „le respect de la vie et le respect de la vérité" annimmt. Maßgebend ist doch, welche Auffassung die Inder j e n e r Zeit von dem hatten, was wir in unserer Denkweise als Recht und Unrecht zu bezeichnen gewohnt sind. McKenzie, Hindu Ethics, p. 32 drückt sich um das Problem herum, indem er von rudimentärem ethischem Sinn spricht. Lefever a. a. O. p. 55 ff. übersieht in seinen Ausführungen (bes. p. 61) die magische Bedeutung des Wortes *satya* in den Brāhmaṇa, dessen bloßes Aussprechen bereits das Einssein mit dem *satya* herbeiführt.

[2]) Vgl. dazu jetzt die eingehende Untersuchung von H. Lefever, The Vedic Idea of Sin, bes. p. 21 ff.

[3]) Vgl. Lefever a. a. O. p. 33 f.

[4]) Zur Parallelität von Ṛta und Karman vgl. B. Heimann a. a. O. S. 32 ff.

Der Ursprung des P.-Systems liegt im Dunkel der Vorgeschichte. Die Inder selbst führen P. öfter auf Ṛṣi (z. B. ŚB. XIII, 3, 5, 3 f.; TB. III, 9, 15, 2 f.) oder auf Götter zurück, und zwar erscheint besonders der Gott Prajāpati als Schöpfer von Sühnungen (K. VI, 5; KapKS. IV, 4) und als Ursprung des ganzen P.-Systems. Ait. B. V, 32 lehrt Prajāpati die Götter eine *prāyaścitti* für Ritualfehler, bestehend in einem Opfer mit Rezitation der drei Vyāhṛti, die als *sarvaprāyaścitti* (Sühne für alles) bezeichnet werden (vgl. auch ŚB. XII, 4, 1, 8). Nach B. IV, 8, 3 ff. reinigte Ka (= Prajāpati) durch das P. der 8 Gaṇaopfer (B. IV, 7, 5 ff.) den Tausendäugigen, Agni, Vāyu, die Sonne, Soma, Yama und die übrigen Götter, schuf dadurch die Brahmanen und andere, die in den drei Welten mit einem heiligen Namen versehen sind. Es wird daher nach ihm auch *prājāpatya* genannt. Aus diesem entstanden dann 1000fache Reinigungsmittel. Öfters erscheint in den liturgischen Saṃhitā die Versammlung der Götter, die eine *prāyaścitti* erfindet, so für eine Sonnenfinsternis (K. XI, 5; TS. II, 1, 2, 4; 4, 1; II, 2, 10). Da das P. als göttlichen Ursprungs gilt, wird es auch als ewig bezeichnet (Mbh. XII, 165, 78).

Roth[1]) hat behauptet, daß der Terminus *prāyaścitta* der Sprache des Rituals angehöre; von da sei dieses System von den Brahmanen mehr und mehr in die Gesetzgebung eingeführt worden. Diese Ansicht ist unhaltbar, denn wir konnten bei einer ganzen Anzahl von Tatbeständen, die ihrem Charakter nach dem Gebiete von Recht und Sitte und nicht des Rituals angehören, P. aus den liturgischen Saṃhitā und Brāhmaṇa belegen, wobei wir nicht einmal Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Es ist dies bei der materiellen Sündenauffassung, welche die Grundlage des P.-Systems bildet, auch gar nicht verwunderlich. Es war immer dieselbe schädliche Substanz, die das P. erforderte, ob es sich nun um einen Verstoß gegen Recht und Sitte oder gegen die Ritualvorschriften oder um ein böses Omen oder Portentum handelte. Alles, was eben vom normalen Ablauf des Lebens abwich, beinhaltete eine Schädlichkeit, die durch ein *prāyaścitta* zu entfernen war. Das war ein Mord oder Diebstahl genau so, wie wenn ein unreines Tier über den Opferplatz lief u. dgl. Wenn sich in den liturgischen Saṃhitā und Brāhmaṇa das, was wir ethische Vergehen nennen, verhältnismäßig seltener behandelt findet als Ritualfehler, so liegt dies einzig im Charakter dieser Texte, die sich im wesentlichen mit dem Ritual befassen.

Der Terminus *prāyaścitta(°i)* findet sich im Ṛgveda nicht und im Atharvaveda einmal. Daraus kann man nicht schließen, daß das P.-System zu jener Zeit unbekannt war. In den liturgischen Saṃhitā zeigt es bereits eine hohe Stufe der Entwicklung;[2]) selbst wenn das Fehlen des Terminus

[1]) ZDMG. 41, 1887, 675.
[2]) Vgl. v. Negelein a. a. O. S. XLVII.

prāyaścitta in den ältesten Denkmälern der indischen Literatur auf keinem Zufall beruht, so ist doch die Existenz des Sühnungssystems nicht von diesem Terminus abhängig. Sühnopfer und Sühngebete kann es längst gegeben haben, ehe dieser Terminus von findigen Priesterköpfen geschaffen wurde. Wenn sich die Anwendung von Gebeten, Geschenken an Priester und Kuhharn bei Sühnungen auch im Vendidād findet, so ist es wohl möglich, daß dieses Sühnungssystem in die arische Zeit hinaufreicht.[1]) Da sich die Anwendung von Kuhharn — Gebete und Geschenke an Priester allein würden wohl kaum etwas beweisen — jedoch erst Kāty. Śr. XXV, 11, 16 und Kauś. XLI, 19 findet, wird man aber, auch im Hinblick auf die Entstehungszeit des Avesta, die Möglichkeit einer Beeinflussung von welcher Seite immer im Auge behalten müssen.

[1]) Jolly, RS, S. 117.

ANHANG. ZU DEN QUELLEN.

Im Verlaufe der vorangehenden Darstellung der Sühnezeremonien auf Grund der altindischen Rechtsliteratur hatten wir mehrfach Gelegenheit, literarhistorische Bemerkungen über die als Quellen herangezogenen Texte zu machen. Es erscheint zweckmäßig, diese Ergebnisse hier kurz zusammenzufassen, ohne dabei allerdings die Tatsache aus den Augen zu verlieren, daß es sich bloß um die Folgerungen auf einem Teilgebiet des in der Dharmaliteratur bearbeiteten Stoffes handelt. Erst wenn alle Teilgebiete des Inhaltes der altindischen Dharmatexte in ähnlicher Weise untersucht und die literarhistorischen Ergebnisse dieser Untersuchungen untereinander verglichen sind, werden die Angaben über das relative Alter der behandelten Texte, soweit sie aus deren Inhalt sich erschließen lassen, als unumstößlich angesehen werden können.

Die Annahme, daß das B. das älteste Dharmasūtra ist, konnte in der vorliegenden Arbeit mehrfach gestützt werden (S. 77; 84, Anm. 1; 88; 89, Anm. 1; 128). An einigen Stellen ergab sich die Wahrscheinlichkeit von Interpolationen (S. 109, 121, 141, 151, 235). Das als spätere Zutat anerkannte IV. Buch des B. weist Beziehungen zum M. auf (S. 53).

Obwohl das Ā. als das am besten erhaltene Rechtsbuch gilt, scheint es doch an manchen Stellen nicht gut überliefert zu sein (S. 79, Anm. 3; 88) und spätere Einschübe erfahren zu haben (S. 8, 46, 138).

Das jüngere Alter des Hi. im Vergleiche zum Ā. wurde S. 138 bestätigt.

Wenn sich das G. als altertümlicher denn das Ā. erwies (S. 138), kann dies auf dem geographischen Unterschied beider Schulen beruhen, sodaß Schlußfolgerungen auf ein höheres Alter des G. übereilt wären. Obgleich es sich nun S. 78 zeigte, daß das G. seiner Sāmaveda-Schule treu bleibt, muß es doch wohl eine weitgehende Überarbeitung erfahren haben (S. 11), sodaß der heutige Text den jüngeren Werken (dem M., der Y. und Vi.) nahesteht (S. 10, 93; doch vgl. S. 33, Anm. 3 und S. 101, Anm. 3).

Das Problem des Va. bleibt weiterhin ungeklärt. Während wir S. 77 sahen, daß seine älteren Bestandteile sich mit den jüngeren Texten n i c h t vergleichen lassen, konnte S. 122 und 129 auch im alten Teile eine jüngere Hand am Werke gezeigt werden. Die schon bisher angenommene spätere Hinzufügung gewisser Teile des Va. fand S. 138 ihre Bestätigung aus dem Inhalt des XXVI. Kapitels.

Die Y. erweist sich auch in der P.-Lehre als Abkömmling des weißen Yajurveda (S. 72, Anm. 2; 150, Anm. 1; 187).[1]) Aber noch an vielen anderen Stellen zeigt die Y. offenbar ältere Zustände als das M. (S. 18, 33, 78, 79, 88, 101, 109, 129, 133; 186, Anm. 2; 205) und nur S. 138 mußte das umgekehrte Verhältnis beider Texte vermutet werden. Die zeitlich dem M. folgende Überarbeitung der Y., welche die Datierung des heute vorliegenden Textes bedingt, scheint auf dem Gebiete der P. nicht sehr tiefgehend gewesen zu sein.

Für das M. ergibt sich außer der S. 79 gemachten Beobachtung, daß es nicht nur das B., sondern auch die Y. benützt zu haben scheint (vgl. noch S. 18), nichts Neues.

Daß die Vi. auf ein Dharmasūtra der Kāṭhakaschule zurückgeht, konnte durch weitere Belege S. 47, Anm. 4 und S. 88 erhärtet werden. Der heutige Text ist freilich jünger als das M. (S. 34, 78, 133, 138).

Von den P.-Abschnitten des Mbh. weist XII, 165 auffallende Beziehungen zum Ā. auf (S. 78, 109, 138), während XII, 35 eine gemeinsame Quelle mit dem M. zu haben scheint (S. 79).

Der Vaikhānasadharmapraśna[2]) hat uns nichts über P. geboten.

[1]) Auch im Journal of Indian History III, 1924, 21 hielt Jolly daran fest, daß die Y. auf ein Dharmasūtra des weißen Yajurveda zurückgeht, vermutete aber ebenda p. 20 auch Beziehungen zur Kāṭhakaschule des schwarzen Yajurveda.

[2]) Zu den S. 19, Anm. 1 gemachten Angaben ist noch die deutsche Übersetzung von Wilhelm Eggers, Göttingen 1929, hinzuzufügen.

INDEX.

abhijit 70, 174 A.
abhiśasta 32, 64, 73 A., 81, 83, 91, 117, 184, 186 A., 188, 207, 257.
abhiśasyamāna 73 A., 185 f.
Absicht 20 f., 54 A., 62 A., 65 ff., 75, 81, 84, 86 ff., 91, 102, 104, 105 A., 107 ff., 112 f., 116, 120, 140, 143 f., 150, 153, 160, 167, 174, 176, 186 A., 189 ff., 194, 198 A., 204 A., 210 A., 226, 228—232, 236, 244, 247 ff., 252, 254, 261 f.
Abzeichen 67 f., 106, 178 A., 205 A., 233, 260.
Achan, P. Anujan 240 A.
āḍhaka 187.
Aditi 263.
Āditya 52, 235 A., 263.
aghamarṣaṇa 57 f., 73 f., 79 A., 91 f., 102, 108, 111, 118, 120, 127, 136, 179, 189 f., 196, 222.
Agni 51, 54 ff., 61, 93 A., 149, 160, 171, 178, 180, 186 f., 208, 264; A. Pavamāna 185, 192; A. Surabhimant 185; A. Sviṣṭakṛt 51, 53, 55; A. Vaiśvānara 72, 110 f., 148 f., 154 f., 162, 171, 185, 192, 194, 198 f.; A. Vratapati 172, 192, 198.
agnimukha 54, 149.
agniṣṭoma 52 A., 66 A., 136, 155.
agniṣṭut 65, 66 A., 70 f., 77 f., 81 A., 89 A., 106, 110 A., 162, 166, 186, 188, 196, 254.
agredidhiṣu 30 A.
ahiṃsā 62, 94 A., 115, 159, 257.
ahīna 174.
aindava 97 A.
Alberuni A. zu 49 f., 56, 65, 94, 96, 105, 117, 134, 153, 210, 237, 252.
āmaśrāddha 118.
anaśnatpārāyaṇa 61, 72 A., 117, 182,[1]) 196, 198.
Aṅgiras 25 A., 52, 90 A., 149, 238.
Anklage 73 A., 158, 167 f., 185 f., 219.
Anstiftung 35, 175, 232.
anūcāna 166, 189.
anupātaka 33, 35—38, 39 A., 43 A., 45 f., 64, 159 A.
Apāṃ Napāt 154.
apāṅktya 177.
apanodana 29.
apapātrā 31, 141.
Aparārka 17 A., 18, 228 A.
apasavya 205.
Āpastamba 2, 6—9, 65, 266 f.
Āpastambin 220 f.
apātrīkaraṇa 33, 44, 155, 157, 160 f., 173, 213.
Apte, V. S. 25 A.
Āraṭṭa 162.
Arthaśāstra 42 A., 250 f.
Asche 144, 161, 191.
Askese 15, 25, 27, 51, 54, 71, 74 A., 103, 123 A., 124, 127, 134, 155, 157, 167, 190, 197, 213 A., 221 ff., 233, 235 ff., 255 f., 260.
Aśoka 258.
āśrama 4, 43, 171.
aśucikara 31 f., 34, 113, 116, 118, 141, 146, 164, 166, 173 ff., 177, 182, 184, 188, 225.
aśvamedha (Pferdeopfer) 20 A., 57, 65 f., 70—73, 77 f., 82, 107, 127, 130, 136, 138, 141 f., 144 f., 158, 168, 170, 174 A., 179, 196 f., 220, 236, 254 f.
Aśvin 187.
ātatāyin 79, 80 A.
Atemanhaltung s. *prāṇāyāma.*
Atharvan 61.
Atharvaveda 80.
atikṛcchra 47 f., 81, 96, 105 A., 107, 109, 115 f., 119, 139, 141, 143 ff., 147, 161, 164, 166, 173, 189 f., 250 A.
atipātaka 16, 33 A., 34, 44 f., 135, 139, 201, 257.
atisāṃtapana 49.
ātman 8, 45, 71, 111, 190, 193, 198, 235 A., 262.
ātreyī, deren Tötung 32, 36 A., 63 A., 89 f.
atrigotrā 36 A.
Ausgestoßene 7, 17, 72 A., 110, 117, 140 f., 155 f., 163, 165, 169, 176 A., 177 A., 184, 187, 191, 205, 207; Verkehr mit A. 9, 13, 15, 31, 34, 35 A., 52, 147 A., 151 ff., 204 A., 205 f., 228, 241, 246, 255; s. Kaste.

[1]) Auf S. 182 lies richtig „das *an.*".

avakīrṇin s. Brahmacārin.
āvasatha 54.
avayajana 28.
Avesta 265.
aveṣṭi 28.
Ayyar, A. S. Ramanatha 94 A.

babhru 98.
Bādarāyaṇa 8 A.
Baden 48, 51 f., 56 ff., 66—69, 71 ff., 77, 81 f., 89, 95, 97, 102, 106, 111 f., 117 f., 120, 129 f., 135 f., 141—145, 147—150, 154—158, 160, 163, 167—171, 174 ff., 179—182, 184 f., 188—193, 195 ff., 205, 220, 222 f., 239 f., 255, 261.
baka 99, 114.
Bālambhaṭṭa 17 A.
Barth, A. 242 f.
Baudhāyana 2, 6 f., 64 A., 266 f.
Bäume, deren Verletzung 42, 103.
Beaman, G. B. 13 A., 17 A.
Behexung s. Zauber.
Beichte (Bekenntnis der Sünde) 66, 68 f., 73, 102 f., 123 f., 126, 134, 148, 179 f., 204, 211, 218, 220, 233 f., 259, 261, 263.
Bergwerke, Verbot der Oberaufsicht 42, 162.
Berufe, verbotene 32, 39 f., 42, 172 f., 214, 226.
Betrug 36, 44, 133 A., 159 f.
Betteln, verbotenes 32, 182.
Bhandarkar, R. G. 17 A., 235 A.
bhāra(ka) 91.
bhāsa 99, 114.
Bhashyacharya, N. 162 A.
bheṣaja 28.
bhrūṇa 63 A., 65 A.; *bhrūṇahatyā*, Bhrūṇatötung 30, 34, 45, 62 ff., 66 f., 69—75, 83, 92, 96, 119, 121 A., 148, 160, 166, 189 f., 197 f., 205 f.; s. Embryotötung.
bilva 50, 113, 120.
bimba 100 A.
Biß von Tieren 11, 184 f., 201, 203.
Bloch, Th. 19 A.
Bloomfield, M. A. zu 28, 55, 60 f., 164.
Blutrache 242.
Böhtlingk, O. A. zu 35 f., 53, 69, 93, 97, 136, 152, 167, 180.
Bolling, G. M. 95 A.
Bonnerjea, Biren 2 A.
Brahmacārin (Schüler) 7, 9, 11, 13, 51, 54, 120, 133, 141, 150 f., 170, 175, 177—182, 186, 206, 218, 250; der das Keuschheitsgelübde gebrochen hat *(avakīrṇin)* 43, 45, 139 ff., 150, 172, 177—181, 189, 192, 208, 233 f.; seine Lebensweise als P. 52 f., 67 ff., 84 f., 87, 89, 91 f., 95, 103, 109, 117, 134, 144 f., 147, 149, 156, 161, 164 f., 168, 170—173, 176, 179, 223.
brahmakūrca 61.
Brahman 51, 170, 198, 258, 262.
Brahmane 22, 36 A., 38, 41 A., 42 A., 66, 73, 79, 83, 92, 119, 144 f., 153 A., 157, 160, 166 ff., 198, 214—217, 220, 233, 236, 238 ff., 244 f., 251, 253, 257 f., 260, 264; seine Tötung oder Verletzung 20 A., 30 ff., 34 f., 44 f., 62—90, 92, 94, 96, 103, 105 f., 108 f., 121 A., 122, 127 f., 130, 134, 136, 141, 155, 157 f., 160, 163, 166 ff., 170 f., 180, 189 f., 195 f., 208 f., 210 A., 213 A., 220, 224 A., 230 f., 233, 235, 257; Stehlen seiner Habe 13, 31, 34, 37 A., 62, 83, 120—123, 125, 127, 129 f., 133, 146, 226; üble Nachrede 59 f., 158; Förderung der B. 51 f., 56, 67 ff., 71 f., 74, 76, 78, 84, 87, 91, 96, 98 ff., 118, 127, 135, 154, 157, 187, 189 f., 192—195, 197, 224, 256, 261; Sonderbestimmungen über P. für B. 34 A., 44 A., 57, 65 A., 69 A., 73 ff., 84 ff., 94 A., 96 A., 97—100, 103 f., 105 A., 107, 110, 112 f., 116—120, 122 ff., 127, 129 f., 133, 134 A., 142—147, 149, 154, 157, 161, 172, 176, 184 f., 198, 199 A., 206 A., 210 A., 211—215, 219, 226, 239 A., 243, 246 ff., 252 A., 253, 259, 262.
brahmasuvarcalā 50, 113, 115, 119.
Brandstiftung 43, 79 f., 134.
Branntweintrinken 34, 104, 105 A., 226, 230 f.; s. Surātrinken.
Brehm, A. E. 98 A., 99 A.
Breloer, B. 40 A., 42 A.
Bṛhaspati 3, 178, 180, 197, 208.
bṛhaspatikūrca 61.
bṛhaspatisava 107.
Buddhismus 2, 62 A., 204, 232 A., 233, 253, 262.
Bühler, G. 6 ff., 10, 14, 20, 93, 98, 170, 209, 218, 226, 243 und A. zu 9, 11 ff., 15, 17, 19, 31 f., 35 f., 47, 54 f., 59, 65, 70 f., 73, 79, 81, 83 ff., 97, 105, 107, 111 f., 114, 136, 144, 148, 151 f., 158 f., 162, 166, 172, 177 f., 180, 183, 191 f., 194, 210, 215, 219, 221, 225, 228, 236 f., 240.
Burnell, A. C. 5, 7, 13 A., 25 A., 51 A., 240 A., 242 f.

Butterschmalz 48—51, 53 ff., 59, 61, 71, 74, 91, 98, 101, 106—109, 111 f., 114, 116, 120, 127, 135, 142, 144, 146—150, 154, 159, 161, 164, 170 f., 175, 178—181, 184, 187, 189, 191—195, 222, 224, 238 f., 254.

cakravāka 99 A.
Caland, W. A. zu 5, 7, 10, 17, 19, 28, 52, 110, 154, 160, 164, 172, 185, 237, 254.
Cāṇḍāla 36 A., 117, 143 f., 147 A., 156, 187, 206, 209.
Candra 187; s. Mond.
cāndrāyaṇa 12, 47, 53—57, 81, 85, 93—97, 100, 110, 113—116, 130 ff., 136, 139 ff., 143, 147, 155, 157 f., 161, 163 ff., 169, 171 ff., 175, 189 f., 198, 212, 217, 237, 252, 255.
caru 52, 154, 159, 185.
cāṣa 99 A.
cāturmāsya 211.
Chinnaswāmī Śāstrī, A. 6 A., 7 A.
cucundarī 98 A.

Dadhikrāvan 185.
dahara 98 A.
Dakṣa 60.
dakṣiṇā 221, 224, 253, 256, 260; s. Geschenke.
darbha-Gras 60, 146, 205.
dārvihoma 178.
Date, G. Tr. 24 A.
dātyūha 114.
Delbrück, B. 30 A., 165 A., 166 A.
Depositum, dessen Unterschlagung 31, 37, 90 A., 130.
ḍerikā 98 A.
deśa 225 ff.
Deshpande, K. 239 A.
Deussen, P. 35 A., 66 A., 192 A.
Dharma 54, 192, 195, 216—219, 225 f., 236, 243, 247; Sünden gegen den Dh. 168—177, 211.
Dharmaliteratur 1—23, 25, 30 f., 33, 38 A., 42 A., 45 ff., 58, 62—66, 69 A., 73, 75, 80 ff., 86, 88 f., 92, 93 A., 94 A., 97, 104, 106, 110, 115, 117 A., 120 ff., 126, 130 f., 134, 138, 142, 152 A., 153, 156 f., 161, 168, 173, 180, 182 ff., 186, 188 A., 192, 193 A., 196, 199 ff., 204, 208, 212 f., 219—223, 225 ff., 229, 231—234, 237 f., 240, 242, 245—259, 261, 263, 266 f.
ḍiḍḍika 98 A.
Diebstahl 9, 12, 15 f., 31 f., 34, 35 A., 37 ff., 44 f., 62, 79, 83, 90 A., 120—134, 146, 183, 197 f., 206, 209, 219, 227, 233, 245—251, 253, 257, 259, 264; von Gold 35 A., 37, 59 f., 120—124, 127 f., 130 f., 208; von Brahmanengold 13, 34, 62, 120—123, 125, 127.
droṇa 99.
Dumont, P.-E. 65 A.
ḍuṇḍubha 100.
Durgāsāvitrī 223.
Dutt, M. N. 134 A.
Dyaus 207.

Eggers, W. 267 A.
Ehebruch 32, 35 A., 39, 80, 144 ff., 246, 248 f.
Ehrabschneidung 80.
ekoddiṣṭaśrāddha 182 A.
Embryotötung 30 ff., 34 A., 35 A., 36, 45, 62—65.
Erde 112.
Erfolghaftung 80 A., 231 f.
Erkenntnis und Wissen als P. 15, 197 f., 199 A., 211, 214, 254, 262.
Eselsopfer 178 ff., 233.
Ethik 202 f., 227, 234, 236, 258, 261—264.
Eunuch 117, 173, 177 A.; seine Tötung 91, 94.

Fähigkeit 97—100, 225 f.
Fahrlässigkeit *(pramāda)* 141, 198 A., 204 A., 231, 238.
Fasten 27, 47—50, 53 f., 56 A., 57 f., 61 A., 71, 73 f., 82, 86, 91 f., 94, 96—100, 102 f., 108, 111—120, 131 f., 137, 142, 148, 152—155, 161, 166 f., 170 ff., 175, 178, 181 ff., 185 ff., 190—196, 207, 221 ff., 250, 256.
Feuerauslöschung 30, 39, 40 A., 93, 171.
Feuertod 70 f., 127, 135, 139, 195, 257 f., 260.
Fleet, J. F. 71 A.
Fleisch, verbotenes 32, 52, 102, 113 ff., 149, 154, 161, 179, 182, 187.
Foy, W. 126, 182, 215 A., 216 A., 219 A., 243.
Frau 38, 41 ff., 45, 52, 56, 117, 119, 134 f., 139—145, 148 ff., 154, 156 f., 164 ff., 171, 173, 178, 180 A., 181, 184 f., 191, 205, 207, 208 A., 214, 226; ihre Tötung 32, 36, 40, 63 A., 89 ff., 94 f., 167, 241; ihr Raub 37, 79, 130 f., 148, 247 f., 251; ihre

Verstoßung 39, 163, 206; P. für Fr. 13, 48, 52, 140 f., 146 ff., 166, 184, 186, 211, 220, 238, 246, 248.
Friedländer, W. 177 A.
Führer, A. A. A. zu 12 f., 36, 69, 114, 136, 151, 240.

Gaṇaopfer 177, 194, 197 f., 238, 264.
Gaṇapati Śāstrī, T. 8 A., 17 A., 18, 19 A.
Gāndhāra 162.
Gaṇeśa 60.
Gaṅgā 102.
Ganguly, J. N. C. 258 A.
Garbe, R. 55 A., 202 A.
gauḍī 104.
Gautama 3 f., 10 ff., 226 f., 266.
Gayā 102.
Gāyatrī s. Sāvitrī.
Gebete 13, 28, 51—58, 60 f., 66, 71 ff., 75, 81, 91 f., 94 A., 98, 103, 108, 111 f., 118, 127 f., 133 f., 136 f., 142 ff., 147—150, 152—160, 167 f., 170, 174—182, 187—197, 214, 219, 221 ff., 225 A., 230, 234, 237, 239, 245, 253—256, 259, 261, 263 ff.; s. Mantra.
Geldbußen 224.
Gelübde 52 f., 55, 58, 67, 69, 107 f., 143, 145, 149, 151, 153, 180, 182, 188, 194, 223; ihre Verletzung 43, 59 f., 172, 177, 179.
Genossenschaft, Dienst bei ihr 43, 173; Essen bei ihr 59, 116 f.
Gerland, H. 125 A.
Gerste 49, 54, 56, 58—61, 95, 99 f., 110 f., 113—116, 119, 132, 144, 147, 149, 154, 160, 164 f., 169 f., 184, 187, 189 f., 194, 198, 239, 256.
Geschenke 13 f., 72 ff., 84—87, 89 ff., 94 A., 95—101, 107 f., 110, 127 f., 137, 149 f., 179, 185, 188 ff., 192—195, 201, 207, 221 f., 224, 225 A., 238, 254, 256, 261, 265; verbotene 40, 72 A., 133 A., 143, 151, 153 ff., 197, 201, 211, 239 A.
Geschichtenhören als P. 82, 96, 197.
Geschlechtsverkehr, verbotener 11 ff., 15 f., 31 f., 34 f., 37 ff., 45, 134—151, 172, 214, 226 f., 237, 246, 248.
Gewohnheitsrecht 22.
Ghosh, Batakrishna 6 A., 8 A., 10, 14 A.
Ghoshal, U. N. 40 A.
Giftmischerei 43, 79 f., 92.
Glasenapp, H. von 22, 72 A., 257 A.
Glaser, K. 169 A., 177 A.
Glaube 197, 236, 262.
godhā 100, 101 A., 114.
gomakha (Kuhopfer) 85, 96, 113, 133, 155, 158, 163, 169, 171.
Gorkij, M. 146 A.
gosava (Kuhopfer) 70, 136, 188.
Gössel, H. 244.
gotra 140.
Govindarāja 15, 225 und A. zu 35 f., 38, 44, 48, 70, 81, 86, 90, 98, 101, 105, 152, 173, 176, 196, 202, 204, 219, 230, 235, 239 f.
Govindasvāmin 7, 58, 219 und A. zu 6, 31, 55, 59, 61, 148, 152, 158, 177, 180, 222, 225.
govrata 85, 95 f., 103, 113, 133, 150, 155, 163.
Grund und Boden, seine Wegnahme 37, 79, 130; sein Verkauf 40, 161.
guñjā 97 A.
Guru 31 f., 45, 133, 137, 140 f., 157, 177, 190, 206, 218, 246; seine Tötung 65, 67; Vergehen gegen den G. 35, 38, 45, 163, 167, 182, 198; Gurubettschändung 13, 34 f., 37, 62, 134—143, 145, 146 A., 150, 167, 197 f., 208 f., 233.
gurvī 140.

Haberlandt, M. 50 A.
Halasyanatha Sastry, R. 7 A.
Handel, verbotener 7, 31, 40 f., 44, 160 f., 173 A., 226.
Haradatta 8 f., 12, 81, 92, 109, 111, 167, 216, 222, 239 und A. zu 7, 10, 21, 25, 54, 71, 79, 91, 100, 112, 148, 165, 210 f.
Hardy, E. 65 A., 185 A.
Hārīta 3, 6, 58 A., 91, 133, 135, 174, 207, 246 ff., 251, 253, 257.
Harn 32, 56, 116; s. Kuhharn.
Hauer, J. W. A. zu 29, 41 f., 156, 169, 174, 176 f.
Heilmittel 28, 31, 40, 161 f., 173, 230, 255 f.
Heimann, B. 20 A., 40 A., 262 A., 263 A.
Heirat, Vorrang des Alters 7, 30, 41, 164 ff.
Hemādri 1, 25 A.
Hertel, J. 26 A., 72 A., 192 A.
Hillebrandt, A. 22 und A. zu 28, 42, 52, 66, 70, 91, 135, 169, 174, 177, 182, 185, 199, 211, 239, 254, 258.
Hiraṇyakeśin 3, 9, 266.
Hölle 80, 208 f., 212, 230, 259.
Homosexualität 44, 150.

Hopkins, E. W. 6, 8, 10, 12, 14, 120, 126, 203, 209, 220, 230, 241, 245, 252 f., 259 und A. zu 13, 15, 17, 28, 35, 83 f., 123, 125, 131, 159 f., 162, 208, 213, 215, 217, 219, 233, 235, 239, 247, 262 f.
Hultzsch, Eugen 6 A., 55 A., 61 A., 152 A.
Hungertod 127.

Indra 24 A., 51, 55, 178, 180, 186, 197 f., 208, 228 A.
Indrota Śaunaka 66 A., 235 f.
iṣṭi 52 A., 154, 181, 185, 192, 198.

Jaiminīya 5.
Janamejaya Pārikṣita 66, 183, 235 f.
jātibhraṃśakara 33, 44, 46, 120, 150, 160.
Jayaswal, K. P. 8, 10 A., 12 A., 14, 17 A., 215 A., 245.
Jhā, Gaṅgānātha A. zu 13, 81, 90, 152, 162.
Jinismus 2, 62 A.
Johaentgen, Fr. 17 A., 202 A., 236 A.
Jolly, J. 5, 10, 14, 16, 18, 20 ff., 46, 96, 209, 243, 245, 252 f. und A. zu 1, 3, 6 f., 9, 12 f., 15, 17, 23, 30, 33, 36, 42, 47, 58 ff., 62, 81, 83—86, 90, 99, 104, 117, 123, 126, 139 f., 146, 148, 166, 170, 182, 199, 204, 211, 215, 219, 221, 223 f., 226, 228, 236, 240, 242, 247, 257, 265, 267.

Ka = Prajāpati 264.
kāla s. Zeit.
Kaliṅga 162.
kalivarjya 257.
Kālodaka 222.
Kāma 51, 178 f., 181, 189, 192.
kāmyeṣṭi 254.
Kane, P. V. 6, 8, 14 f. und A. zu 1, 3 f., 7, 9—13, 16 ff.
Kāraskara 162.
Karman-Lehre 201 ff., 204 A., 208, 227, 231, 236, 260 ff., 263 A.
karmavipāka 13, 16, 18, 46, 203, 228 f., 249, 259.
Kaste (*varṇa*) 4, 20 A., 36, 38, 45, 63 A., 64, 86 f., 90, 103 f., 110, 113, 116 ff., 122 ff., 129 f., 140, 142—147, 153, 158 f., 173 A., 205, 208 f., 212—215, 225 f., 242, 246 ff., 252 A., 253; Ausstoßung aus der K. 7, 9, 12, 15, 31—35, 45, 117 A., 143, 151 ff., 156, 163, 169, 182, 198, 204 ff., 208, 212, 219, 233, 239 f., 255; Wiederaufnahme in die K. 239 ff., 243.
Kāṭhakadharmasūtra 16, 47 A., 88, 267.
Katre, S. M. 50 A.
Kauṭilīya-Arthaśāstra 16, 17 A., 250 f.
Keith, A. B. A. zu 18, 23, 28, 63, 72, 80, 83, 107, 125, 164, 177 f., 234, 263.
khādira 124.
Khiste, Nārāyaṇa Śāstrī 17 A.
Kohler, J. 231 A., 244.
Kommentare 1, 20 f., 46, 63, 75, 121, 209, 213, 217, 225, 230 und A. zu 23, 35, 40—44, 56, 69 f., 73, 86, 90, 95, 97, 99, 101, 105, 110, 133, 135, 177, 191, 202, 204, 210, 212, 218, 228, 235, 239.
König 13, 20 A., 35, 37 f., 45, 59, 63 A., 66, 69, 80 A., 84 f., 87, 90 A., 122—127, 141, 146, 155, 157, 158 A., 162, 182 f., 196 f., 206, 211, 215, 219 ff., 225 A., 226 f., 233, 242—253, 257, 259; seine Tötung 83.
Konow, Sten 5, 243 und A. zu 6, 51, 187, 238, 242.
Kot 32, 36 A., 56, 116, 239 f.; s. Kuhmist.
kratu 181.
kṛcchra 5, 12, 47—53, 56, 61, 74, 81, 91, 93, 95—100, 105 A., 107, 109, 112 f., 115 ff., 127, 129 f., 132, 136, 139—145, 147 ff., 154 ff., 160, 164 ff., 168—174, 176 ff., 182 ff., 186, 190, 212 A., 250, 255; s. *prājāpatya*.
kṛcchrātikṛcchra 47 f., 81, 99 f., 110, 193, 250 A.
Kṛṣṇa 51.
kṛṣṇala 97.
Kṛṣṇapaṇḍita Dharmādhikārī 12 A., 13, 93, 140, 147 A., 166 A., 222 A.
Kṣatriya (Krieger) 44 A., 73, 104, 107, 117 ff., 123 A., 145, 147, 149, 157, 172, 193, 213 f., 220, 226, 233, 252 A.; seine Tötung 32, 36, 40, 83—90, 92 ff., 96 A., 107, 219, 252.
Kuh 32, 49, 52, 55 f., 58, 67 ff., 71, 73—76, 80 A., 84—87, 89, 94 A., 95 f., 98 ff., 102 f., 107 f., 114 f., 119, 128, 133, 137, 150, 159, 171, 173, 176, 179 f., 184 f., 187, 189 f., 193 ff., 209, 218, 224, 238 ff., 252, 256, 261; ihre Tötung 40, 85, 94—97, 101, 133, 167, 233, 252; ihr Diebstahl 37, 131.
Kuhharn 48 f., 61, 95, 106, 144, 153 A., 171, 265.
Kuhmist 48 f., 60 f., 106, 109, 127, 144, 147, 153 A., 171, 190.
Kuhopfer s. *gomakha*, *gosava*.

Kullūkabhaṭṭa 15, 123, 225 und A. zu 13, 20, 35 f., 38, 40, 44, 70, 90, 95, 98, 105, 152, 173, 176, 196, 202, 204, 209, 219, 224, 230 f., 235, 239 f., 247.
kuṇḍāśin 38 A., 116.
Kurukṣetra 102, 222.
Kuśagras 48 ff., 61, 110, 113, 119, 147 f., 185, 190, 194.
Kūṣmāṇḍa 74, 91, 108, 118, 150, 158 f., 194, 222, 239.
kūṣmāṇḍahoma 149, 189 f.

Lampenanzünden 94 A., 192, 193 A.
Lanman, Ch. R. 23 A., 24 A.
Lefever, H. A. zu 28, 164, 175, 208, 254, 262 f.
Lehrer 38, 41, 53, 79, 134, 141, 154, 157, 166 ff., 176 A., 177—182, 186 A., 205, 216, 223, 226, 236, 238 f.; Verlassen des L. 39, 153, 163; s. Guru.
Leist, B. W. 20 A., 83 A., 219 A., 234, 242 f., 256, 259 A.
Leumann, E. 26 f., 29 A.
Lévi, S. 263 A.
Likhita 3 A.
Lindenau, M. 29 A.
liṅga 165.
lohita-Gras 205.
Losch, H. 17 f., 94, 138, 245 und A. zu 9, 34, 37 f., 64, 68, 70, 72, 81 f., 91, 101 ff., 122, 127, 136, 139, 150, 168, 181, 184, 186, 202, 205, 207, 212, 228, 232.
Lüders, H. 37 A., 160 A., 208 A.
Lügen s. Unwahrheit.

Macdonell, A. A. A. zu 23, 63, 72, 83, 107, 125.
MacKenzie, J. 203 und A. zu 15, 28, 231, 235, 254, 263.
madgu 99 A.
Mādhava 25 A.
mādhvī 104.
madya 103, 104 A., 109, 110 A., 119 f.
Mahābhārata 1, 3, 19, 197, 198 A., 267.
Mahādevadīkṣita 9 A., 175 A.
mahāpātaka 7, 9, 18, 31—34, 35 A., 39 A., 44 f., 59, 62, 64, 90 A., 109 f., 120 ff., 125, 128 f., 131, 134, 152 f., 189, 194 A., 197, 206, 228 A., 229, 243, 246 f., 249, 251 A., 252, 257.
mahāsāṃtapanakṛcchra 49, 155, 157, 160 f., 173.
Mahāsaras 72, 222.
mahāvrata 67 ff., 74 A., 75 f., 78, 82—90, 93, 95, 102, 106, 113, 116, 118, 127, 130, 133, 136, 140 f., 144 ff., 150 f., 164, 168, 174 ff., 184, 190, 205 A., 210 A., 224 A., 234, 241, 252, 255, 257, 260; *m.*-Fest 177 A.
Maitrāyaṇīya 3 A., 13.
mala 29.
malāvaha 34, 44, 110, 132, 160.
malinīkaraṇīya 34.
Manas 179.
Mānasa-See 72, 222.
Mānavadharmasūtra 3 A., 13 f., 65 A.
Mandlik, V. N. 13 A., 23 A., 25, 123 A., 214, 236 A.
maṅgalā 119.
Mantra 58 f., 60 A., 66, 71, 92, 140, 178, 193, 199 A., 221; s. Gebete.
Manu 3 f., 13 ff., 19 A., 48, 65, 104, 123, 134, 167, 225, 247, 266 f.
Manyu 179, 181.
Mārūlkar, Śaṅkaraśāstrī 9 A.
Marut 52, 178, 180, 208.
māṣa(ka) 91, 99.
Maschinen 42, 162.
Maskari 10 A., 12.
Medhātithi 15, 53, 95, 123, 219 und A. zu 13, 20, 35—38, 40, 44, 48, 56, 63, 69 f., 81, 85 f., 90, 98, 101, 104, 112, 136, 152, 173, 176 f., 196, 202, 204, 209, 212 f., 230, 235, 247.
Meditieren 192.
Megasthenes 40 A.
Meineid 157.
Menschenraub 37, 130 f.; s. Frau.
Menstruation 32, 36, 38, 89, 117, 119, 142, 156, 184, 211.
Meyer, J. J. 6, 11, 14, 18, 120, 122, 245 und A. zu 3, 9, 16, 21, 28, 33, 41 f., 47, 50 ff., 58 f., 68—73, 81, 83, 85, 89, 91, 94 f., 100—103, 105, 126 f., 142, 148, 172, 174, 183, 186, 207, 210 f., 215, 220, 226, 250, 255.
Milch 48 ff., 52, 54, 61, 67, 71, 74, 85, 97 ff., 103, 106, 109 A., 112—120, 131 ff., 135, 144, 149, 153 A., 154, 158, 160 A., 161, 163, 166 f., 170 f., 190, 193 ff., 223, 238.
Mitākṣarā s. Vijñāneśvara.
Mitramiśra, Vīramitrodaya 17 A., 18.
moha 107, 134, 204 A., 229—232.
Mond 52—57; s. Candra.
Monier Williams, M. 1, 26 f.

Moralische Vergehen s. Sünden.
Mord 62 A., 232, 249, 264; s. Tötung.
mṛgāreṣṭi 192.
mūlakṛcchra 50.
Muṇḍibha Audanya(va) 66.
muni 166.
mūṣaka, mūṣika 98 A.

Nacktheit 176.
Nägel, schlechte 30, 184, 202, 208.
Nairṛti s. Nirṛti.
Nāmdev 235.
Nandanācārya 15 und A. zu 35, 38, 40, 69, 73, 86, 90, 104, 112, 135, 152, 173, 176, 202, 230, 235, 239 f., 247.
Nandapaṇḍita 17, 50, 223 und A. zu 15, 47 ff., 108, 161, 173, 193, 212.
Nārada 3.
nāstikya 35 A.; s. Unglaube.
navaśrāddha 59, 116.
Negelein, J. von 26, 244 und A. zu 1, 25, 28 f., 95, 184, 200, 203, 205, 229, 237 f., 254, 256, 262, 264.
Nehring, A. 83 A., 146 A.
Nīlakaṇṭha 92, 195 und A. zu 24, 69, 74, 102, 107, 152, 204, 210.
nirṇejana 29.
nirṇeka 29.
nirṇoda 29.
Nirṛti 135, 178 ff.
nirveṣa, nirveśa 29.
Niṣāda 117.
niṣkraya, niṣkrayaṇa 29.
niṣkṛti 29, 210 A.
niyoga 140.
Notwehr 79.

Oldenberg, H. 26 f., 244, 257 f. und A. zu 28, 135, 164, 177 f., 183, 197, 232 ff., 254 ff., 261.
om 54, 61, 73, 92, 116, 148, 190—194, 223.
O'Malley, L. S. S. 221 A.
Omina 5, 13, 46, 183—187, 202 f., 250, 254, 264.
Onanie s. Samen.
Opfer 27, 52 A., 53, 58, 60 f., 66, 70 ff., 75, 77, 79, 83, 85 f., 97, 99, 102, 108, 110 f., 137, 140, 147, 149, 154, 156, 158 f., 160 A., 161 A., 162, 167, 176, 178—181, 187, 189 A., 190—195, 197 ff., 207, 211, 214, 221—224, 234, 237, 242 f., 250, 253—257, 259, 261, 263 ff.; verbotene 32, 39, 41, 59 f., 151 ff., 155 f., 165, 200, 211.
Opferspeise 47, 52, 54 f., 57, 61, 72 f., 118, 136, 191, 194 f., 256.
Oppert, G. 24 A.

pādakṛcchra 47, 50, 98 f., 178.
paiṣṭī 104.
Paithīnasi 3.
pākayajña 149, 179.
palāśa 50, 113, 120.
paṇa 250.
pañcagavya 49, 61, 96, 111, 116, 118 f., 132, 164 f., 184 f., 189, 194, 212, 256.
Pāṇini 8, 10, 27 A.
paṅktidūṣaṇa 177 A.
Paṇśīkar, V. L. Ś. 17 A.
Pāpman 179.
parākakṛcchra 49, 85, 96, 113, 117, 133, 155, 158, 163, 169, 171, 190.
Parāśara 3, 201 A.
Pargiter, F. E. 80 A., 221 A.
pariṣad 73, 74 A., 164 A., 184, 188, 203 f., 215—221, 224, 226 f., 233, 240, 243, 247, 258.
parivinna 165 A.
parivitta 165 A.
Parjanya 208.
parṇa 50.
parṇakṛcchra 50.
pātaka 33 ff., 45, 130 A., 157, 163, 168 f., 175 f., 186—190, 193 A., 197, 212.
pātakasama 33, 35, 157 f., 163.
patanīya 9, 31 ff., 64, 93, 113, 133, 140 ff., 145, 149, 151, 157, 161 ff., 168, 172, 174, 176, 184, 188 f., 207, 226.
Patañjali 23—27.
patitasāvitrīka 169 f.
pāvamānī 192.
pāvana 29.
pavitra 29.
pavitreṣṭi 191 f., 199.
Perversitäten 149 ff.
Pferdeopfer s. *aśvamedha*.
Pflanzenverletzung 42, 103.
pipīlikāmadhyacāndrāyaṇa 53.
Pischel, R. 178 A.
plava 114.
Pollution s. Samen.
Portenta 5, 13, 18, 46, 183—187, 202 f., 250, 254, 264.
Prabhāsa 72, 102, 222.
pracalāka 100 A.
Prajāpati 51, 61, 65 A., 255, 264.

prājāpatya 47 f., 50, 81, 118, 120, 142, 144 f., 150, 160 f., 182, 185, 197, 224 A., 237, 264; s. *kṛcchra*.
prakīrṇaka 16, 34, 44, 46.
pramāda s. Fahrlässigkeit.
prāṇāgnihotra 178,[1]) 193.
prāṇāyāma (Atemanhaltung) 61, 73 f., 91, 100, 102, 111, 116, 120, 142, 148, 157, 161, 176, 179, 181, 184 ff., 188—191, 193, 196, 255.
Pran Nath 224 A.
Prānūna 162.
prasṛtiyāvaka 58 ff., 73, 108, 116, 119, 127, 136, 155, 158, 162, 167, 172, 187, 189 f., 193, 198, 223.
prāyaścetana 24 A.
prāyaścitta, Etymologie 23—29, 264 f.; Vorstufen 1; Ursprung 264 f.; Weiterentwicklung 217; im Mittelalter 1 f., 21; heute 2; Theorie und Praxis 2, 22, 257; P. und weltliche Strafen 2, 124 f., 128 f., 242—253, 259 f.; Kumulierung von P. und Strafe 88, 95 f., 242 ff., 252; Milderung 44 f., 78, 88, 90, 94 A., 102 A., 107 A., 109, 138, 234; Ersatz 47 A., 48, 91 A., 194, 237; P. für Kinder, Greise u. Kranke 47 f., 57, 211, 238; allgemeine P. 78, 79 A., 188—199; besondere P. 47—61; P. für verschiedene Sünden 62—187; P. als Schutz gegen zukünftige Sünde 66, 110, 112, 154, 171, 198 f., 211, 255; tödliche P. 16, 69 f., 74 A., 75, 77 f., 104 A., 105 A., 106, 109, 123, 125, 127, 135, 138, 195, 209 f., 228 A., 230 f., 234, 241, 244 f., 252, 254, 256—260; lebenslängliche P. 65, 67, 75, 210 A., 241, 256 f., 260; Enthaltsamkeitssühnen 66, 83, 96 A., 106, 109, 122, 124, 130, 134, 141 f., 144 f., 148 f., 156 f., 161 f., 172 f., 184, 254 ff., 258, 260; s. *mahāvrata*; Verpflichtung zum P. 200—214, 259; Auferlegung des P. 215—232, 258; Ausführung des P. 233—241; Dauer des P. 225; Wesen des P. 254—265; P. als Reinigungsmittel 29, 58 f., 73 A., 112, 129, 209 ff., 222 ff., 235, 240 f., 244, 255, 264.
prāyaścittavidhi 19.
prāyaścitti 23—26, 28, 139, 160, 264.
prāyaścittīya 19.
prāyaścittopākhyāna 19.
prāyopaveśa 27, 258.
Printz, W. 213 A.
Pṛthūdaka 222.
Pulkasa 147 A., 209.
punaḥstoma 154, 156, 162, 196.
Puṇḍra 162.
Purāṇa 1, 3, 6, 17, 80 A., 197, 222 A., 238.
purāṇa 224 A.
Purohita 183, 215, 220.
Puṣkara 72, 102, 195, 222.

Quark 149, 170.

Rāghavānanda 15, 123 und A. zu 20, 35 f., 38, 40, 44, 48, 70, 81, 90, 101, 105, 131, 152, 173, 176, 196, 204, 209, 219, 230, 235, 240.
Raghu Vīra 30 A., 149 A.
rahasyaprāyaścitta 71, 108, 112, 116, 127 f., 136, 138, 142, 154, 158 ff., 174 ff., 179, 189, 192, 193 A., 214, 218 f., 243, 254.
raivatī-iṣṭi 118, 222.
Rajas 179.
rājasūya 197.
Rakṣas, Rākṣasa 174, 178 f., 237.
Rāmacandra 15 und A. zu 35, 38, 44, 48, 105, 152, 173, 176, 230.
Ramanatha Śastri, A. 7 A.
Rāmānuja 197.
Rāmāyaṇa 197.
Rāṇāyanīya 10.
Rangachari, K. 19 A.
Rauschtrank 44, 52, 103—110; s. Branntweintrinken, Surātrinken.
Ṛc 61, 186 A.
Reinigungszeremonien 156 f., 193 A., 224 f.
Reisen 162; zur See 31, 162, 226.
Reue 230, 233 ff., 261, 263.
Riechen, verbotenes 44, 120.
Ritualvergehen 1 f., 46, 200, 264.
Roth, R. 35 A., 83 A., 84 A., 171 A., 264.
Roy, Pr. Ch. 134 A.
Ṛta 60, 263.
Ruben, W. 8 A.
Rudra 51 f., 55, 60, 128, 187, 189, 192, 195, 208, 222 f.

Sachau, Ed. A. zu 49 f., 56, 65, 94, 96, 105, 117, 134, 210, 237, 252.
Sādhu 250 f.
śākalahoma 177, 191.
Salz 42, 52, 67, 113, 135, 154, 161 f., 166, 238.

[1]) Auf S. 178 lies richtig „das *pr.*".

Sāman 5, 50, 56, 61, 66, 81, 83, 86, 94, 97, 106, 111, 120, 122, 129, 132, 134, 142, 144 f., 148 f., 154 ff., 160, 164, 166 f., 172, 174 f., 178, 186 f., 213 f., 221 ff., 237.
sāmānyacāndrāyaṇa 57.
Sāmaśramī, Satyavrata 5 A.
Sāmavidhānabrāhmaṇa 5 f., 184.
Samen 116; Samenerguß, verbotener 148 ff., 179 ff.
saṃkarīkaraṇa 33, 44.
Sāṃkhya 202.
sāṃtapanakṛcchra 48 f., 81, 114 f., 120, 132, 142, 150, 160.
Śaṅkara 8 A.
Śaṅkha 3 A.
Śaṅkhalikhita 3.
śaṅkhapuṣpī 50, 113, 119.
śānti 28, 250.
śarapatra-Gras 147.
sārasa 114.
Sarasvatī 72, 159, 222.
Sarup, Lakṣman 35 A.
Sarvajñanārāyaṇa 15, 95 und A. zu 20, 35 f., 38, 40, 44, 70, 86, 90, 101, 105, 112, 152, 173, 176, 196, 204, 209, 213, 230, 235, 239 f.
sarvaprāyaścitta 238 A.
sarvaprāyaścitti 11, 264.
sarvapṛṣṭhā 162, 185.
śāstar 215 f., 218 ff., 246.
Sastri, P. P. S. 148 A.
satya 263 A.
saumyakṛcchra 49 f.
Sauvīra 162.
Savitar 61, 197.
Sāvitrī (Gāyatrī) 41 A., 49, 53, 56, 61, 75, 91, 118, 127, 147, 153—157, 160, 169, 175, 181, 187 ff., 191—195, 222, 223 A.
sāvitrīpatita 169.
Sāyaṇa 5 A., 6, 25, 28, 35 A., 63 A., 83 A., 129, 148 A., 160 A., 186 A., 200, 221, 238.
Schayer, St. 28 A., 185 A.
Scheftelowitz, I. 118 A.
Schicksal 202 ff.
Schlafen bei Sonnenauf- und -untergang 30, 174 f., 180 f.
Schmidt, R. 24 A.
Schrader, O. 83 A., 146 A.
Schroeder, L. von 30 A., 83 A., 94 A.
Schuldbegriff 140, 164, 186 A., 200, 204, 242, 254, 257 ff., 261, 263.
Schulden 42, 43 A., 129, 132, 160, 171.
Schuldhaftung 231 f.
Schüler s. Brahmacārin.
Schutzflehende, deren Tötung 36, 82, 96, 241; ihre Vergewaltigung 38, 142; ihre Verstoßung 164.
Selbstmord 13, 43, 91 f., 123, 125, 175 f., 190, 209, 242, 257 f.; s. *prāyaścitta*, tödliche.
Sen Gupta, N. Ch. 14, 17 A., 215 A., 219 A.
Sesam 40 A., 66, 98 f., 106, 116, 131, 134, 154, 161, 181, 186, 189, 191—195, 224, 238.
Shastri, M. G. 7 A.
sidhraka 122.
Sieg, E. 94 A.
śilā 134 A.
śiṣṭa 216, 226.
śiśucāndrāyaṇa (Kinder-C.) 57, 213.
śiśukṛcchra 47.
śītakṛcchra 50, 155, 157, 160 f., 173.
Śiva 51, 54, 60 A., 127.
Smith, V. A. 258 A.
snātaka 113, 116, 172, 202 A.
śodhana 29.
Sodomie 44, 150.
Soma 40, 51, 61, 116, 120, 161, 224, 264; Somaopfer 75, 117, 165, 196, 236.
Speisen, verbotene 11, 13, 15 f., 36, 38 A., 39, 45, 59, 62, 103—120, 143, 172, 197—201, 205 ff., 226 f.; Überreste 32, 113, 117 ff., 182.
Śrāddha 52, 118, 182.
Śrīnivāsāchārya, L. 6 A., 10 A.
śrīphalakṛcchra 50.
śrotriya 144.
Śruti 201, 225, 228, 231.
Stein, O. 2 A., 40 A., 42 A., 54 A., 123 A.
Stellvertretung 238.
Stenzler, A. F. 26, 121 und A. zu 10, 17, 23, 37 f., 51, 64, 136, 200 f., 224, 228, 238.
Sterndeuterei 32, 174.
Strafrecht, Strafe 2, 13, 18, 33 A., 44 A., 46, 73 A., 83 f., 88, 89 A., 94, 122—126, 128 f., 139, 145 f., 159, 183, 206 A., 215, 219 f., 227, 228 A., 242—253, 259 f.
Strauß, O. 227 A., 231 A.
Strehly, G. 13 A., 19 f.
Studium, dessen Aufgeben 39, 169, 182; sein unrichtiges Betreiben 181, 189.
śuddhi 29.
śuddhipattra(ka) 240.
Sudeva Kāśyapa 178.

Śūdra 50, 52, 56, 59, 89, 116—119, 143, 155 f., 169, 171 f., 175, 179, 191, 246 f.; seine Tötung 40, 63 A., 81 A., 85 A., 86—90, 92—101, 102 A., 150, 252; Bedienen von Ś. 31, 43 f., 172, 173 A.; Geschlechtsverkehr mit Ś. 31 f., 142 f., 145 ff., 184; P. für Ś. 118 f., 159, 166, 193, 212 f., 226.
Sühnewasser 91 f., 95, 103, 109, 117, 134, 144 f., 156, 161, 164 f., 168, 170 f., 173, 176, 179.
Śūlapāṇi 18, 93, 224 A.
Śunaḥśepa 197.
Sünden 1 f., 5, 9, 11, 13, 19—22, 47, 49, 55, 58, 60, 62—187, 188—202, 207, 209—213, 215, 217 f., 220 ff., 224—238, 239 A., 241, 243, 248 f., 251 f., 254, 259, 261 f.; geheime S. 12 f., 15 f., 18, 71, 73 ff., 136, 150, 167 f., 176, 188, 190 f., 207, 217 ff., 221, 225 A., 234, 247, 259 f.; Sündenregister 7 f., 12, 15 f., 18, 30—46, 62, 64, 78, 82, 92 f., 139; Sündenklassen 16, 30—34, 39 A., 44, 46, 87, 90, 93, 135, 161, 172, 188, 213, 255, 257; S. in Gedanken, Worten und Werken 59, 147, 149, 191, 197, 204, 232, 236; Wesen der S. 24, 28 f., 54 A., 140, 152, 205, 210 A., 234, 235 A., 240, 254 ff., 260—264; Relativität der S. 227; Folgen der S. 15, 203—210, 241, 251; s. Beichte.
Surātrinken 11, 13, 32, 35 A., 36, 45, 62, 82, 89 A., 103—110, 112 f., 119 f., 122, 127, 134, 136, 142, 158, 160, 168, 197, 208 f., 214, 230 f., 260.
sūrmī 135 A.
Sūrya 51, 55, 154, 187.
Sūtrastil 4, 6, 10, 12, 21, 68 A., 84 A., 111 A., 171, 174 A.
svarjit 70 A., 213 A.
Svayaṃbhū 61.
Śvetaketu 8, 137.

Tagore, R. 199 A.
Taittirīya 6 f., 9, 63, 64 A.
Tamas 179.
Tantra 2.
taptakṛcchra 48, 50, 95, 99 f., 107, 110, 113 f., 116, 120, 155, 157, 160 f., 173, 175, 213.
Thibaut, G. 237 A.
tīrtha s. Wallfahrtsorte.
Tirtha, Swami Trivikrama 72 A.
Todsünde 33 A.
Tötung und Verletzung 9, 11, 15 f., 18, 40, 42, 62—103, 171, 173, 198, 227, 237, 243; von Menschen 13, 30, 32, 35 f., 45, 92—95, 185, 212, 241; s. Brahmane, Kṣatriya, Vaiśya, Śūdra, Frau, Embryo, *bhrūṇa*; von Tieren 13, 44, 92, 97—102, 233, 237; s. Kuh.
Traum, schlechter 186.
trihavis-iṣṭi 192.
Tryaruṇa Traidhātava Aikṣvāka 94 A.
tulāpumān 49.
tulāpuruṣa 49 f.

udakakṛcchra 50.
Uddālaka Āruṇi 137.
uddālakavrata 170.
udumbara 50, 113, 120, 123.
Undankbarkeit 167, 176, 241.
Unglaube 35, 42, 169, 224.
Unheil, Unfall 1, 24, 28, 59, 179, 187, 200 f., 203.
Unreinheit 31, 34.
Unsühnbarkeit 30 f., 62 A., 63, 65, 67, 73 A., 75, 82, 90, 96, 104 f., 107, 109, 117 A., 128 f., 134, 142 f., 146, 153 A., 160, 169, 173, 176, 209 f., 228 A., 229 ff., 241, 249, 252, 261.
Unterrichten, verbotenes 32, 41, 151 ff., 155 f., 169, 177, 207, 211.
Unwahrheit 11, 31, 35 A., 37 A., 44, 52, 157—160, 163, 201, 227; in bezug auf Kaste 36, 38, 45, 158.
Unzucht 32, 43, 62, 134 A., 149, 249 ff., 259; s. Geschlechtsverkehr.
upanayana (Weihe) 41 A., 43, 104 A., 105 A., 106—110, 113—117, 120, 161, 169 f., 172, 177 A., 178, 231.
upapātaka 18, 31 ff., 38—43, 45 f., 85 ff., 90—93, 95 f., 103, 109, 113, 117, 131 f., 134, 140 f., 144 f., 149, 153, 155 f., 158, 160—166, 168—177, 179, 188 f., 228 A.
upapatanīya 31 ff., 188.

Vāc 159, 223.
Vaikhānasadharmapraśna 3, 19, 267.
Vaiśvānara s. Agni.
Vaiśya 73 A., 104, 107, 117 ff., 123 A., 145 ff., 149, 157, 172, 193, 213 f., 226; seine Tötung 32, 36, 40, 85—90, 92—95, 96 A., 98—101, 219, 226, 252.
vājapeya 236.
Vājasaneyin 72 A., 102 A., 150 A., 182.
vānaprastha 250.

vānara 98 A.
Vaṅga 162.
varṇa s. Kaste.
Varuṇa 55, 59, 81, 111 f., 142, 150, 154, 158, 160, 167, 174, 176, 185, 190, 193 f., 197, 207, 255, 263.
vāruṇī 104 A., 105, 107.
Vasiṣṭha 3 f., 12 f., 266.
Vasu 52.
Vāsudeva 193, 195.
vaṭa 195.
Vāta 180.
Vāyu 186 f., 264.
Veda, Sünden gegen ihn 31 f., 35 f., 39, 43 A., 45, 156, 168 f.
Vedānta 8, 222.
Vendidād 265.
Verbalinjurien 166 f., 211 A.
Verfluchung 9, 80, 174.
Verleumdung 157 f., 185 A.; vor dem König 35, 38, 45, 80, 157.
Verstoßung 35, 38 A., 39, 163 f.
Versuch 75, 79 ff., 154, 232, 257 f.
Vidyāraṇava, Śr. Ch. 17 A., 18.
Vijñāneśvara, Mitākṣarā 17 A., 18, 136 A., 142 A., 219, 228 A.
vīrahan 30, 40 A., 92 f., 165.
virajā 119.
Vīramitrodaya s. Mitramiśra.
vīraṇa-Gras 146.
vīrāsana 95.
Viṣṇu 3 f., 15 ff., 51 A., 192 f., 195, 266 f.
viśodhana 29.
viśuddhi 29.
viśvajit 70, 174 A.
Viśvarūpa 17 A., 18, 228 A.
Viśve Devāḥ 51, 55, 61.
Vogelfreiheit 242, 257.
Vorsatz, guter 235 f., 261.
Vorzeichen 186.
vrata 29, 96 A., 172, 212 A., 250.
Vrātya 41, 156, 171.
vrātyastoma 169 f., 196.
vṛṣalī 143.
Vyāhṛti 53 f., 56, 61, 73 f., 92, 148, 170, 175 f., 190—194, 223, 264.

Wackernagel, J. 26 f.
Wallfahrtsorte, heilige 58, 72 A., 74, 78, 82, 102, 107, 127, 130, 136, 141 f., 145, 158, 192, 195 f., 221 f., 224, 235, 261.
Waschungen 250, 254, 255 A.; s. Baden.
Weber, A. 183 f., 242 f., 258 und A. zu 25, 35, 63, 65, 80, 154, 169, 177 f., 189, 196.
Weihe s. *upanayana*.
Wergeld 9, 80 A., 83 ff., 87—90, 94 ff., 98, 101, 102 A., 107, 171, 219, 224, 242 f., 252 f.
Werke, gute 196, 229 f., 254, 261.
Whitney, W. D. 23 A., 24 A., 86 A.
Wiedergeburt 208 f., 228, 261.
Wiederholung der Sünde 81, 107, 111, 113, 116, 118, 142, 145 ff., 150, 155, 157 f., 160 f., 164, 173—177, 182, 226 f., 252, 261.
Wilke, G. 49 A.
Willman-Grabowska, H. de 1 A., 26 A., 263 A.
Winternitz, M. 8, 124 und A. zu 1, 3 ff., 10, 12—18, 28, 35, 55, 82, 160, 197, 235, 258.
Wucher 40, 159 f.
Würfelspiel 32, 175.

yajña 181.
Yajñasvāmin 13 A.
Yājñavalkya 3 f., 17 f., 266 f.
yajñavāstu 179.
Yājñikadeva 25, 28.
Yajus 61.
Yama 80 A., 135 A., 178, 247, 264.
yantra 52 A., 240.
Yāska 35 A., 63 A.
yati 250.
yaticāndrāyaṇa 57, 114 f.
yavāgū 61, 95 A., 149.
yavāḥ 95.
yāvaka 61, 99 A., 111, 149.
yavamadhyamacāndrāyaṇa 56.
yoga 8, 45, 190, 198, 202 A.
yojana 71 f., 97.
Yudhiṣṭhira 227, 235 f.

Zähne, schwarze 30, 184, 202, 208.
Zauber, Zauberei, Behexung 5, 9, 28, 32, 42, 102 A., 174, 185 A., 204 A., 234, 250, 254—257, 260 f., 263.
Zeit 224 f., 227.
Zeugnis, falsches 36, 90 A., 158 f.
Zimmer, H. 80 A., 125 A., 126 A., 164 A.
Zinsen 44, 129, 132, 160.